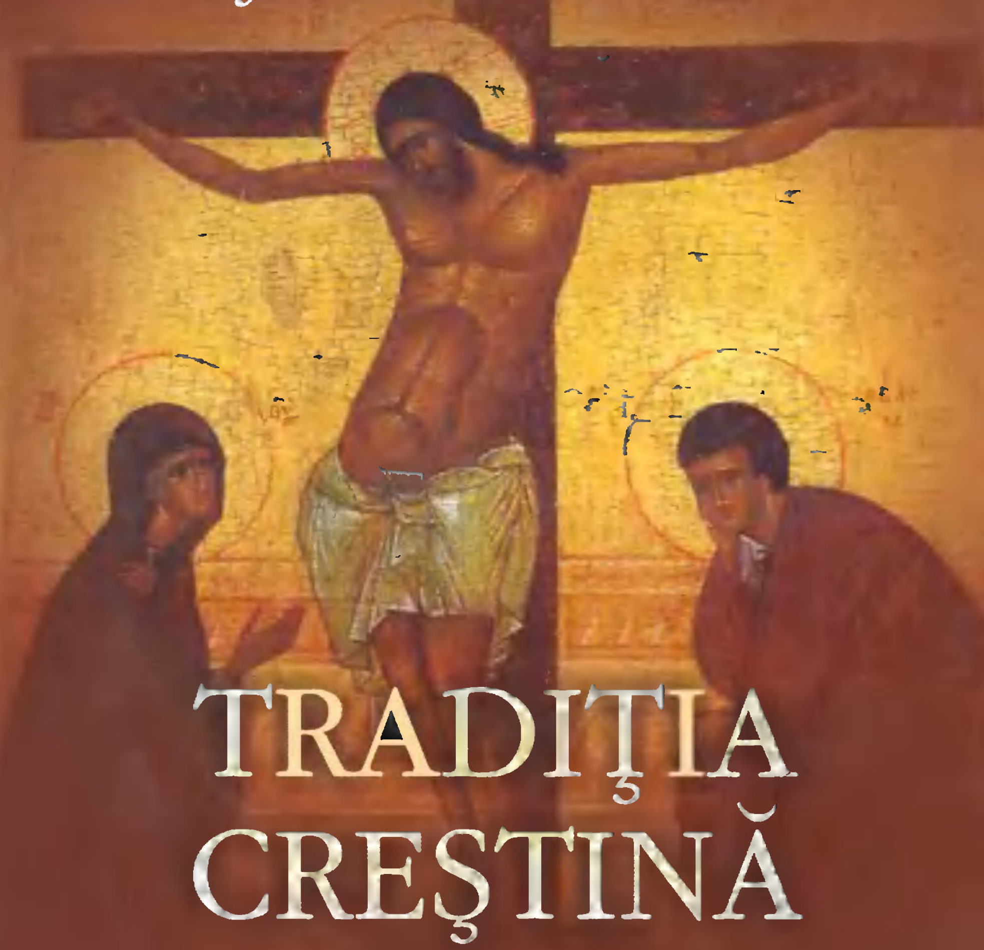
Jaroslav Pelikan



TRADIȚIA CREȘTINĂ

O istorie a dezvoltării doctrinei

II

Spiritul creștinătății răsăritene (600-1700)

POLIROM

Jaroslav Pelikan

TRADIȚIA CREȘTINĂ
O istorie a dezvoltării doctrinei

II

Spiritul creştinătăţii răsăritene (600-1700)

Jaroslav Pelikan (n. 1923), teolog luteran convertit la ortodoxie în 1997. Editor la Encyclopaedia Britannica. Sub îngrijirea sa a fost publicată, între 1955 şi 1971, lucrarea monumentală în douăzeci de volume *Luther's Works*, dedicată teologiei lui Martin Luther. Profesor emerit la Universitatea Yale. Membru de onoare al Fundaţiei Carnegie pentru Perfecţionarea Învăţămîntului. Preşedinte al Academiei Americane de Arte şi Ştiinţe. A primit înalte distincţii academice pentru activitatea în domeniul umanisticii: premiul Jefferson din partea guvernului american, în 1983; premiul de excelenţă din partea Academiei Americane de Religie, în 1989. În noiembrie 2004 i s-a decernat „Premiul John W. Kluge pentru întreaga activitate în slujba Ştiinţelor Umaniste", acordat de Biblioteca Congresului SUA. De acelaşi autor: *From Luther to Kierkegaard*, 1950; *Development of Christian Doctrine*, 1969; *The Vindication of Tradition*, 1984; *Jesus Through the Centuries*, 1985; *Imago Dei*, 1990; *Christianity and Classical Culture*, 1993; *Faust the Theologian*, 1995; *Mary Through the Centuries*, 1996; *The Reformation of the Bible/The Bible of the Reformation*, 1996. Lucrări traduse în limba română: *Fecioara Maria de-a lungul secolelor*, Humanitas, 1998; *Iisus de-a lungul secolelor*, Humanitas, 2000.

www.polirom.ro

Jaroslav Pelikan – *The Christian Tradition. A History of the Development of Doctrine.*

2. The Spirit of Eastern Christendom (600-1700)

Licensed by The University of Chicago Press, Chicago, Illinois, U.S.A.

Editura POLIROM
Iaşi, B-dul Carol I nr. 4, P.O. Box 266, 700506
Bucureşti, B-dul I.C. Brătianu nr. 6, et. 7, ap. 33, O.P. 37;
P.O. Box 1-728, 030174

Descrierea CIP a Bibliotecii Naţionale a României:

PELIKAN, JAROSLAV

Tradiţia creştină: o istorie a dezvoltării doctrinei / Jaroslav Pelikan; trad. de Silvia Palade. - Iaşi: Polirom, 2004 -

5 vol.

ISBN: 973-681-653-2

Vol. 2: Spiritul creştinătăţii răsăritene (600-1700) / trad. şi note de pr. prof. Nicolai Buga. - 2005. - ISBN: 973-681-912-4

I. Buga, Nicolai (trad.)

23

Printed in ROMANIA

Jaroslav Pelikan

TRADIŢIA CREŞTINĂ

O istorie a dezvoltării doctrinei

II

Spiritul creştinătăţii răsăritene (600-1700)

Traducere şi note de pr. prof. Nicolai Buga

POLIROM
2005

Cuprins

Notă asupra ediției

Pentru citatele biblice din prezenta ediție s-a folosit traducerea românească sinodală, în ediția *Biblia sau Sfînta Scriptură*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al B.O.R., București, 1991. Referințele la Psalmi sînt date în funcție de această ediție, diferind de cele din ediția în limba engleză. Pentru citatele care aveau în original mențiunea (LXX) s-au folosit primele trei volume ale Septuagintei, Polirom, 2004-2005. Alte citate biblice care aveau mențiunea (LXX) au fost traduse după forma din limba engleză din original. Cărțile biblice din care s-a tradus după ediția Septuagintei au fost denumite în funcție de această ediție (de exemplu, Geneza, Proverbe, Micheia, Baruch).

Lucrările patristice traduse în limba română au fost citate după titlurile românești consacrate.

Numele autorilor antici au fost redate respectîndu-se forma lor consacrată în limba română, fiind transliterate numele mai puțin cunoscute.

În această lucrare, termenul „catolic" are sensul de „universal", „Biserică universală", iar termenul „ortodox" are sensul de „credință dreaptă". Termenul *image*, care în original acoperă o gamă mai largă de sensuri înrudite, este tradus în funcție de context prin „imagine", „chip", „icoană", „reprezentare".

Notele autorului care completează textul original sînt puse între croșete [] ; atunci cînd explicitează pasaje care la rîndul lor sînt citate din alți autori, croșetele sînt însoțite de precizarea „nota traducătorului" (n. tr.). Citările din autorii patristici s-au echivalat cu edițiile din limba română, acolo unde acestea există, ediția română fiind specificată în continuarea citării originale între croșete, sub formă de notă a traducătorului.

Mihai-Silviu Chirilă

Prefață

Spiritul creștinătății răsăritene este al doilea volum din cele cinci ale lucrării mele de istorie a doctrinei creștine. Intenția mea este să continuu expunerea începută în primul volum și să trec prin dezvoltările ei bizantine, siriace și rusești timpurii pînă la sfîrșitul secolului al XVII-lea. Continuitatea acestei istorii față de cea enunțată în *Nașterea tradiției universale* este, în multe privințe, caracteristica cea mai evidentă a acestui demers: cea mai mare insultă pe care o poate aduce cineva oricărui teolog dintre aceia despre care vorbim aici – fie el calcedonian, monofizit, nestorian, iconoclast etc. – ar fi aceea de a fi numit „o minte creatoare". Așa după cum am menționat în repetate rînduri în acest volum, citatele ar putea fi adesea utilizate de-a lungul a două, trei sau chiar cinci secole, fără ca aceasta să siluiască textele. Și totuși, există aici mai multă schimbare și dezvoltare (este ceea ce înțelegem în mod obișnuit prin „istorie") decît recunoșteau cei ce participau la evenimente. Am încercat să fac dreptate continuității și schimbării, la fel ca și relațiilor subtile dintre continuitate și schimbare.

O problemă de ordin editorial, ridicată de această circumstanță, este relația dintre volumul doi și primul. După propria-mi definiție, enunțată în prefața primului volum, intenția mea este ca fiecare volum să aibă individualitatea sa; acest al doilea volum nu face excepție. Și totuși, tocmai tradiționalismul teologilor de care ne ocupăm face inevitabilă repetarea referirilor la primele cinci secole ale Bisericii. Am căutat să evidențiez necesitatea de a relua întreaga istorisire din volumul I, recapitulînd istoria așa cum a fost înțeleasă de secolul al VII-lea și de cele următoare, fără a intra acum direct în problema acurateții interpretării pe care ar fi putut-o da tradiției lor. Pentru acest volum este mai important să știm ce gîndeau Maxim Mărturisitorul și Fotie despre Conciliul de la Niceea decît cum a evoluat crezul însuși de la Niceea. Așa am încercat să păstrez autonomia fiecărui volum și totuși să mențin unitatea lucrării ca întreg.

Respectînd acest principiu de lucru, am tratat aici primele cinci sau șase secole de istorie a doctrinei ca un întreg, chiar dacă sînt destul de conștient de eterogenitatea lor. În bibliografia acestui volum mi-am concentrat de asemenea atenția asupra acelor lucrări care tratează istoria secolelor de care ne ocupăm aici. Dacă aș fi scris istoria doctrinei creștine invers, începînd cu

secolele al XIX-lea și al XX-lea și mergînd înapoi pînă la începuturi – o idee neobișnuită din punct de vedere intelectual, dar și imposibilă din punct de vedere metodologic – aș fi privit, sînt sigur, secolul al VII-lea destul de diferit și aș fi produs un alt gen de bibliografie. Am inclus însă în bibilografie acele lucrări care sînt cele mai instructive în privința parcursului gîndirii creștine răsăritene. Pe acestea le-am selectat combinînd două criterii: cele care m-au învățat cel mai mult și cele care îi vor conduce pe cititorii mei către următoarea etapă a discuțiilor științifice. După cum este evident din lista lucrărilor citate, aceste două criterii sînt frecvent discordante; căci, deși personal am beneficiat cu precădere de erudiția savanților răsăriteni, în special ruși (cîtorva dintre ei le-am adus omagiul meu), totuși, bibliografia mea conține și lucrări în limbile apusene, care m-au influențat mai puțin în precizarea propriei mele interpretări; ele sînt însă mai ușor accesibile. Un factor în plus care a determinat alegerea bibliografiei este însăși problema cantității. Fără a inventaria lista cuiva, sînt sigur că există mai multe monografii de calitate despre teologia lui Augustin decît despre întreaga istorie a teologiei bizantine. Aceasta m-a constrîns să includ aici și lucrări similare celor din literatura științifică despre primele secole, necitate în primul volum. Și invers, nu am repetat lucrări citate acolo decît dacă erau esențiale pentru relatarea mea despre aceste secole. Un loc unde n-am făcut totuși asemenea compromisuri este în citarea surselor primare; pe acestea am continuat să le citez în ediția cea mai accesibilă a textului originar, indiferent de proveniență, așa cum am făcut și în volumul întîi.

Titlul acestui volum merită, probabil, comentat. În rezumatul și prezentarea întregii lucrări, pe care le-am formulat în 1950, această serie purta titlul *The Mind of Eastern Orthodox Christendom*[1]. Titlul a suferit ulterior două revizuiri majore. Dintre acestea, eliminarea termenului „ortodox" era justificată de grija mea profundă ca Bisericile necalcedoniene, cărora termenul „ortodox" nu li se aplică în mod obișnuit decît de către ele însele, să aibă un loc legitim în această istorie. Substituirea cuvîntului *mind* prin *spirit*[*] este o problemă mai subtilă. Era motivată în parte de speranțele mele, împărtășite cu toți studenții serioși ai acestei perioade, de publicare a lucrării *The Mind of Byzantium*[2] de Milton V. Anastos, care a dobîndit, astfel, dreptul de preempțiune asupra termenului *mind*; mi-ar fi plăcut să fi putut beneficia de apariția ei pe vremea cînd porneam acest proiect. O altă sursă a cuvîntului *spirit* este, presupun, literatura germană de genul *Geistesgeschichte*[3], față de care sînt dator. În cazul de față totuși această influență este

1. *Spiritul creștinătății ortodoxe răsăritene* (n. tr.).
* Cuvîntul *mind* are și sensul de „spirit"; *mind* este legat de conștiință, iar *spirit* – de stare spirituală (n. r.).
2. *Spiritul Bizanțului* (n. tr.).
3. „Istorie spirituală, istorie a spiritului" (în germană - n. tr.).

una indirectă, pe care am dobîndit-o prin împrumuturile mele din opera unor savanți de origine slavă, mai ales din cea a lui T.G. Masaryk, a cărui *Rusko a Evropa*[1] a fost primul meu manual pentru studiul „spiritului creștinătății răsăritene"; interesant, traducerea engleză a cărții lui Masaryk este intitulată *The Spirit of Russia*[2]. Nu sînt în necunoștință de cauză cu privire la natura problematică a lui *Geistesgeschichte*, dar pentru ceea ce mi-am propus, se pare că acest obstacol se dovedește a fi un avantaj.

Problema lingvistică, așa cum este reprezentată mai ales de transliterarea numelor și de traducerea termenilor tehnici, mi-a provocat probabil mai multe ore de tulburare decît însăși problema metodologică. Transliterarea este cu deosebire dificilă atunci cînd același nume este folosit în mai multe alfabete. Am încercat să țin calea de mijloc între pedanteria lingvistică și uniformitatea nechibzuită. Traducerea termenilor teologici tehnici este, evident, mult mai delicată. Probabil cea mai bună ilustrare a problemei apare în capitolul doi, unde ἐνέργεια ar putea fi ușor redat prin „energie" (numai că aceasta nu este ceea ce înseamnă cuvîntul „energie" pentru noi), sau prin „operație", pentru a fi în consonanță cu latina (numai că acest termen este încă și mai opac); după ce am încercat diferite seturi de termeni, m-am oprit pînă la urmă la „act", „acțiune" și „activitate", în parte pentru că acești termeni mi-au dat putința să marchez cîteva dintre distincțiile pe care le face limba greacă. Pentru motive asemănătoare am folosit în capitolul trei „imagine", „idol" și „icoană", chiar dacă adesea aceste cuvinte redau, în engleză, același termen grecesc.

În sfîrșit, vreau să-mi exprim recunoștința pentru cei care au contribuit la această carte. Pe lîngă acele nume pe care le-am citat în prefața primului volum ca binefăcători ai mei pentru întreaga lucrare, aș menționa în mod special cîțiva bizantinologi care au primit cu bunăvoință un amator în cercul lor fermecat și l-au făcut să beneficieze de sfatul lor generos : George V. Florovsky, dragul meu mentor, care a modelat perspectiva mea asupra creștinătății răsăritene ; Francis Dvornik, ale cărui lucrări în cehă au însemnat introducerea mea în istoria bizantină ; Deno Geanakoplos, colegul și prietenul meu, a cărui contribuție la aceste pagini depășește referințele mele explicite la lucrările sale publicate; și John Meyendorff, a cărui istorie a teologiei bizantine a apărut prea tîrziu ca să o mai folosesc, dar a cărui erudiție istorică și știință teologică mi-au îmbogățit mult propria viziune. Mulțumindu-le acestor savanți și altora, al căror sfat m-a ajutat să depășesc multe dificultăți, trebuie totuși să urmez convenția autorilor de lucrări istorice și să admit că toate greșelile care se găsesc în această carte îmi aparțin.

1. *Rusia și Europa* (în cehă, n. tr.).
2. *Spiritul Rusiei* (n. tr.).

secolele al XIX-lea şi al XX-lea şi mergînd înapoi pînă la începuturi – o idee neobişnuită din punct de vedere intelectual, dar şi imposibilă din punct de vedere metodologic – aş fi privit, sînt sigur, secolul al VII-lea destul de diferit şi aş fi produs un alt gen de bibliografie. Am inclus însă în bibilografie acele lucrări care sînt cele mai instructive în privinţa parcursului gîndirii creştine răsăritene. Pe acestea le-am selectat combinînd două criterii: cele care m-au învăţat cel mai mult şi cele care îi vor conduce pe cititorii mei către următoarea etapă a discuţiilor ştiinţifice. După cum este evident din lista lucrărilor citate, aceste două criterii sînt frecvent discordante; căci, deşi personal am beneficiat cu precădere de erudiţia savanţilor răsăriteni, în special ruşi (cîtorva dintre ei le-am adus omagiul meu), totuşi, bibliografia mea conţine şi lucrări în limbile apusene, care m-au influenţat mai puţin în precizarea propriei mele interpretări; ele sînt însă mai uşor accesibile. Un factor în plus care a determinat alegerea bibliografiei este însăşi problema cantităţii. Fără a inventaria lista cuiva, sînt sigur că există mai multe monografii de calitate despre teologia lui Augustin decît despre întreaga istorie a teologiei bizantine. Aceasta m-a constrîns să includ aici şi lucrări similare celor din literatura ştiinţifică despre primele secole, necitate în primul volum. Şi invers, nu am repetat lucrări citate acolo decît dacă erau esenţiale pentru relatarea mea despre aceste secole. Un loc unde n-am făcut totuşi asemenea compromisuri este în citarea surselor primare; pe acestea am continuat să le citez în ediţia cea mai accesibilă a textului originar, indiferent de provenienţă, aşa cum am făcut şi în volumul întîi.

Titlul acestui volum merită, probabil, comentat. În rezumatul şi prezentarea întregii lucrări, pe care le-am formulat în 1950, această serie purta titlul *The Mind of Eastern Orthodox Christendom*[1]. Titlul a suferit ulterior două revizuiri majore. Dintre acestea, eliminarea termenului „ortodox" era justificată de grija mea profundă ca Bisericile necalcedoniene, cărora termenul „ortodox" nu li se aplică în mod obişnuit decît de către ele însele, să aibă un loc legitim în această istorie. Substituirea cuvîntului *mind* prin *spirit*[*] este o problemă mai subtilă. Era motivată în parte de speranţele mele, împărtăşite cu toţi studenţii serioşi ai acestei perioade, de publicare a lucrării *The Mind of Byzantium*[2] de Milton V. Anastos, care a dobîndit, astfel, dreptul de preempţiune asupra termenului *mind*; mi-ar fi plăcut să fi putut beneficia de apariţia ei pe vremea cînd porneam acest proiect. O altă sursă a cuvîntului *spirit* este, presupun, literatura germană de genul *Geistesgeschichte*[3], faţă de care sînt dator. În cazul de faţă totuşi această influenţă este

1. *Spiritul creştinătăţii ortodoxe răsăritene* (n. tr.).
* Cuvîntul *mind* are şi sensul de „spirit"; *mind* este legat de conştiinţă, iar *spirit* – de stare spirituală (n. r.).
2. *Spiritul Bizanţului* (n. tr.).
3. „Istorie spirituală, istorie a spiritului" (în germană - n. tr.).

una indirectă, pe care am dobîndit-o prin împrumuturile mele din opera unor savanţi de origine slavă, mai ales din cea a lui T.G. Masaryk, a cărui *Rusko a Evropa*[1] a fost primul meu manual pentru studiul „spiritului creştinătăţii răsăritene"; interesant, traducerea engleză a cărţii lui Masaryk este intitulată *The Spirit of Russia*[2]. Nu sînt în necunoştinţă de cauză cu privire la natura problematică a lui *Geistesgeschichte*, dar pentru ceea ce mi-am propus, se pare că acest obstacol se dovedeşte a fi un avantaj.

Problema lingvistică, aşa cum este reprezentată mai ales de transliterarea numelor şi de traducerea termenilor tehnici, mi-a provocat probabil mai multe ore de tulburare decît însăşi problema metodologică. Transliterarea este cu deosebire dificilă atunci cînd acelaşi nume este folosit în mai multe alfabete. Am încercat să ţin calea de mijloc între pedanteria lingvistică şi uniformitatea nechibzuită. Traducerea termenilor teologici tehnici este, evident, mult mai delicată. Probabil cea mai bună ilustrare a problemei apare în capitolul doi, unde ἐνέργεια ar putea fi uşor redat prin „energie" (numai că aceasta nu este ceea ce înseamnă cuvîntul „energie" pentru noi), sau prin „operaţie", pentru a fi în consonanţă cu latina (numai că acest termen este încă şi mai opac); după ce am încercat diferite seturi de termeni, m-am oprit pînă la urmă la „act", „acţiune" şi „activitate", în parte pentru că aceşti termeni mi-au dat putinţa să marchez cîteva dintre distincţiile pe care le face limba greacă. Pentru motive asemănătoare am folosit în capitolul trei „imagine", „idol" şi „icoană", chiar dacă adesea aceste cuvinte redau, în engleză, acelaşi termen grecesc.

În sfîrşit, vreau să-mi exprim recunoştinţa pentru cei care au contribuit la această carte. Pe lîngă acele nume pe care le-am citat în prefaţa primului volum ca binefăcători ai mei pentru întreaga lucrare, aş menţiona în mod special cîţiva bizantinologi care au primit cu bunăvoinţă un amator în cercul lor fermecat şi l-au făcut să beneficieze de sfatul lor generos: George V. Florovsky, dragul meu mentor, care a modelat perspectiva mea asupra creştinătăţii răsăritene; Francis Dvornik, ale cărui lucrări în cehă au însemnat introducerea mea în istoria bizantină; Deno Geanakoplos, colegul şi prietenul meu, a cărui contribuţie la aceste pagini depăşeşte referinţele mele explicite la lucrările sale publicate; şi John Meyendorff, a cărui istorie a teologiei bizantine a apărut prea tîrziu ca să o mai folosesc, dar a cărui erudiţie istorică şi ştiinţă teologică mi-au îmbogăţit mult propria viziune. Mulţumindu-le acestor savanţi şi altora, al căror sfat m-a ajutat să depăşesc multe dificultăţi, trebuie totuşi să urmez convenţia autorilor de lucrări istorice şi să admit că toate greşelile care se găsesc în această carte îmi aparţin.

1. *Rusia şi Europa* (în cehă, n. tr.).
2. *Spiritul Rusiei* (n. tr.).

Surse principale

Autori și scrieri

Abd. *Margar.*	Abdiša din Nisibi. *Cartea Mărgăritarului (Liber Margaritae)*
Act. & script. Wirt.	*Acta & scripta theologorum Wirtembergensium et Patriarchae Constantinopolitani D. Hieremiae.* Wittenberg, 1584
Adr. *Ep.*	Papa Adrian I. *Epistole.*
Ado. *Cron.*	Ado din Viena. *Cronica*
Aen. Par. *Graec.*	Aeneas din Paris. *Cartea împotriva grecilor*
Agap. *Cap.*	Agapetus, diacon din Constantinopol. *Capete de îndrumare (Capita admonitoria)*
Agat. *Ep.*	Papa Agaton I. *Epistole*
Alc. *Trin.*	Alcuin. *Credința sfintei și nedespărțitei Treimi*
Ps. Alc. *Purced.*	Pseudo-Alcuin. *Cartea despre purcederea Sfîntului Duh, adresată lui Carol cel Mare*
An. Comn. *Alex.*	Ana Comnena. *Alexiada*
Anaf. Iac.	*Anaforaua Sfîntului Mar Iacob, fratele Domnului nostru și Episcopul Ierusalimului*
Anast. Bibl. *CCP pr. (869)*	Anastasie Bibliotecarul. Prefață la *Actele* Sinodului al IV-lea de la Constantinopol (869)
Anast. S. *Hex.*	Anastasie Sinaitul. *Contemplații anagogice la Hexaemeron*
Ps. Anast. S.	Pseudo-Anastasie Sinaitul
Jud. al.	*Dialogul al doilea împotriva evreilor (Adversus Judaeos dialogus alius)*
Jud. dial.	*Dialogul împotriva evreilor*
Jud. parv.	*Scurt dialog împotriva evreilor (Adversus Judaeos dialogus parvus)*
Anat. sar.	*Anatema împotriva sarazinilor*
Andr. Cr. *Cinst. ic.*	Andrei Criteanul. *Despre cinstirea Sfintelor icoane*
Ps. Andron. Comn. *Iud.*	Pseudo-Andronic I Comnenul. Împărat. *Dialogul unui creştin şi al unui evreu împotriva evreilor*
Ans. *Purced.*	Anselm de Canterbury. *Despre Purcederea Sfîntului Duh*
Ans. Hav. *Dial.*	Anselm de Havelberg. *Dialoguri la Constantinopol cu Niceta de Nicomedia.*
Arist. *An.*	Aristotel. *Despre suflet (De anima)*
Arnob. *Împ. păg.*	Arnobius de Sicca. *Împotriva păgînilor*
Atan.	Atanasie (cel Mare) al Alexandriei
Ar.	*Cuvinte împotriva arienilor* [ed. rom. PSB, vol. 15, EIBMBOR, Bucureşti, 1992]
Exp. Ps.	*Expunere la Psalmi*
Tom.	*Tomul către antiohieni*

Ps-Atan.	Pseudo-Atanasie
Az.	*Tratat despre azime*
Chr. un.	*Că Hristos este unul (Quod unus sit Christus)*
Exp. fid.	*Expunerea credinţei (Expositio fidei)*
Aug.	Augustin din Hippo
Ev. Ioan	*Expunerea Evangheliei de la Ioan*
Grat.	*Despre har (De gratia)*
Quaest. Ex.	*Întrebări la Exod*
Serm. Dom.	*Despre Predica de pe Munte a Domnului (De sermone Domini in monte)*
Trin.	*Despre Treime (De Trinitate)*
Avel.	Colecţia Avellan
Bab.	Babai din Kaškar
Evagr.	*Expunere la Cartea Centuriilor a lui Evagrie Ponticul*
Trat.	*Tratat împotriva celor ce spun: „Aşa cum sufletul şi trupul sînt un ipostas, tot aşa Dumnezeu-Logosul şi omul sînt un ipostas"*
Un.	*Despre unire*
Bart. Ed.	Bartolomeu din Edessa
Agar.	*Respingerea Agarenilor*
Mah.	*Împotriva lui Mahomed*
C.A.	*Confesiunea de la Augsburg*
Calv. *Inst.* (1559)	Jean Calvin. *Instituţiile religiei creştine (ediţia din 1559)*
CCalc.	Conciliul de la Calcedon
Act.	*Acte*
Can.	*Canoane*
CCP(681)	Conciliul III de la Constantinopol (681) [Sin. al VI-lea ecum.]
Act.	*Acte*
Cuv. împ.	*Cuvînt către împărat*
CCP (754)	Conciliul iconoclast din 754 de la Hiereia şi Constantinopol.
Decr.	*Hotărîri*
CCP (869)	Conciliul IV de la Constantinopol.
Act.	*Acte*
Cerul.	Patriarhul Mihail Cerularie
Ep. Petr. Ant.	*Epistola către Petru al Antiohiei*
Panop.	*Panoplia*
Sem.	*Edict (Σεμείωμα) asupra proiectatei excomunicări a Patriarhului Mihail*
CFlor. (1439)	Conciliul de la Florenţa
Decr. Arm.	*Decret asupra Armenilor*
Def.	*Definiţia*
CFor. (796)	Conciliul de la Frejus-Toulon [Concilium Forojuliense]
Chir.	Chiril al Alexandriei
Chr. un.	*Că Hristos este unul (Quod unus sit Christus)*
Ep.	*Epistole*
Chir. Ier. *Cateh.*	Chiril al Ierusalimului. *Cateheze* [ed. rom. D. Fecioru, col. *Izvoarele Ortodoxiei*, vol. VI, EIBMBOR, Bucureşti, 1943]
Chir. Luk.	Patriarhul Chiril Lukaris
Conf.	*Mărtisire de credinţă a Bisericii Răsăritene*
Ep.	*Epistole*
Chyt. *Or.*	David Chytraeus. *Oratio de statu ecclesiarum hoc tempor in Graecia, Asia, Africa, Ungaria, Boemia etc. (Cuvînt despre*

	starea prezentă a Bisericilor din Grecia, Asia, Africa, Ungaria, Boemia etc.), Wittemberg, 1580
Cip. *Unit. eccl.*	Ciprian al Cartaginei. *Despre unitatea Bisericii (De unitate ecclesiae)* [ed. rom. PSB vol. 3, trad. N. Chiţescu, E. Constantinescu, P. Papadopol, D. Popescu, introd., note N. Chiţescu, EIBMBOR, Bucureşti, 1981]
CLater. (649)	Primul Conciliu Lateran
Act.	*Acte*
Can.	*Canoane*
Clem.	Clement Alexandrinul
Paed.	*Paedagogus*
Pasc. fr.	*Despre Paşti. Fragmente*
Prot.	*Protrepticul*
CLug. (1274) *Const.*	Conciliul II de la Lyon. *Constituţiile*
CNic (787)	Conciliul II de la Niceea (787) [Sin. al VII-lea ecum.]
Act.	*Acte*
Can.	*Canoane*
Col. Afr. *Ep.Teod.*	Columbus din Africa *et al. Epistolă către papa Teodor*
Conf. Dosit. q.	*Mărturisirea lui Dositei (Notara). Întrebări*
Conf. Petr. Mov.	Petru Movilă (Mogila). *Mărturisirea de credinţă a Bisericii Ortodoxe Catolice şi Apostolice* [trad. rom. Buzău, 1691, reed. Ed. Junimea, Iaşi, 1996]
Conf. Sar.	*Mărturisirea credinţei creştine împotriva sarazinilor*
Const. Pogon.	Împăratul Constantin al IV-lea Pogonatul
Edict.	*Edict*
Sacr.	*Epistole Sacre*
Const.V.	Împăratul Constantin al V-lea
Corp. iur. civ. Nov.	*Codul lui Iustinian (Corpus iuris civilis). Novellae*
Cosm. *Sl.*	Cosma Preotul. *Mesaj (Slovo)*
Cydon. *Moh.*	Demetrius Cydonius. Traducerea lui Richardus. *Împotriva celor care îl urmează pe Mahomed*
Cyrus. Al.	Cyrus din Alexandria
Cap.	*Capitole (Capitula)*
Epist.	*Epistole*
fr.	*Fragmente*
Dial. Papisc.	*Dialogul evreilor Papiscus şi Filon cu un monah*
Didim *Duh.*	Didim din Alexandria. *Despre Sfîntul Duh*
Dion. Ar.	Pseudo-Dionisie Areopagitul
Ep.	*Epistole*
I. b.	*Ierarhia bisericească* [trad. rom., st. intr. Cicerone Iordănescu, Ed. Inst. European, Iaşi, 1994]
I. c.	*Ierarhia cerească* [trad. rom., st. intr. Cicerone Iordănescu, Ed. Inst. European, Iaşi, 1994]
N. d.	*Despre Numele divine*
Dion. Bar Sal. *Ex.*	Dionysius Bar Salibi. *Expunerea Liturghiei*
Dion. CP. *Tom. sin.*	Dionisie din Constantinopol. *Tomul sinodal*
Doct. Ad.	*Doctrina lui Addai*
Doct. Iac.	*Doctrina lui Iacob, recent botezat*
Doct. patr.	*Doctrine Părinţilor despre întruparea Logosului (Doctrina patrum de incarnatione Verbi)*
Dom. Ven. *Ep. Petr. Ant.*	Dominicus din Veneţia. *Epistola către Petru al Antiohiei*
Ein. *An.*	Einhard. *Anale*

Ep. Leo.	*Epistola unui călugăr pelerin la Muntele Măslinilor către Papa Leon III*
Epif.	Epifanie din Salamina
fr.	*Fragmente*
Haer.	*Împotriva celor opt erezii*
Epif. M. V. *Serg.*	Epifanie Monahul [Epifanij Mnich]. *Viaţa lui Serghie de Radonej*
Episc. CP. *Ep.*	Episcopii Constantinopolului. *Epistole*
Episc. Ger. *Grec.*	Episcopii din Germania. *Răspunsul de la Worms despre credinţa în Sfînta Treime, împotriva ereziei grecilor*
Episc. Or. *Ep.*	Episcopii din Orient. *Epistola*
Eug. IV. *Ep.*	Papa Eugenius al IV-lea. *Epistole*
Eus.	Eusebiu de Cezareea
Ep. Const. Aug.	*Epistola către împărăteasa Constantia*
H. e.	*Istoria Bisericească (Historia ecclesiastica)* [trad. rom. PSB, vol. XIII, EIBMBOR, Bucureşti, 1987, pp. 28-391]
Eus. Bass. *Ep. Teodos. Al.*	Eusebius Mar Bassi *et al. Epistola către Teodosie al Alexandriei*
Eut. Zig.	Eutimie Zigaben
Anat.	*Cele paisprezece anateme împotriva bogomililor*
Bog.	*Erezia bogomililor*
Panop.	*Panoplia*
Ps.	*Comentariu la Psaltire*
Sar.	*Dispută asupra credinţei cu un filosof sarazin*
Evagr. *H.e.*	Evagrie Scolasticul. *Istoria bisericească*
Filot. *Posl.*	Filotei de Pskov. *Mesaj (Poslanie)*
Filox. *Dis.*	Filoxen de Mabbug. *Disertaţii*
Fotie	Patriarhul Fotie al Constantinopolului
Amph.	*Amphilochia*
Enc.	*Encyclica*
Ep.	*Epistole*
Man.	*Împotriva maniheilor*
Myst.	*Mistagogia Sfîntului Duh*
Om.	*Omilii*
Syn.	*Colecţii şi Demonstraţii* (Συναγωγαὶ καὶ αποδέιξεις)
Ps. Fotie	Pseudo-Fotie
Franc.	*Împotriva francilor*
Rom.	*Împotriva celor care spun că Roma este primul scaun*
Gel. I. *Ep.*	Papa Ghelasie I. *Epistole*
Ps. Ghe. Arb. *Exp.*	Pseudo-Gheorghe din Arbela. *Expunerea slujbelor Bisericii*
Ghe. Kiev. *Lat.*	Gheorghe al Kievului. *Împotriva latinilor*
Ghe. Schol. *Sal.*	Gheorghe Scholarios. *Cu privire la singura cale de mîntuire a omului*
Gherm. I. *Adorm.*	Patriarhul Gherman I al Constantinopolului. *Despre adormirea Maicii Domnului*
Gherm. II. *Bog.*	Patriarhul Gherman al II-lea al Constantinopolului. *Omilie împotriva bogomililor*
Goth. *Dumn.*	Gottschalk din Orbais. *Că este permis a vorbi de Dumnezeire ca Treime*
Gr. M.	Grigorie cel Mare
Ep.	*Epistole*
Ev.	*Omilii la Evanghelii*
Gr. Naz.	Grigorie de Nazianz

Carm.	*Poeme (Carmina)*
Ep.	*Epistole*
Om.	*Omilii*
Or.	*Cuvîntări (Orationes)*
Gr. Nyss.	Grigorie de Nyssa
Dumn.	*Despre dumnezeirea Fiului şi a Sfîntului Duh*
Hom. opific.	*Despre crearea omului (De hominis opificio)*
Teod.	*Despre Teodor Martirul*
Gr. Pal.	Grigorie Palama
Ak.	*Împotriva lui Akindyn*
Cap.	*150 capete fizice, teologice, morale şi practice (Capitula)*
Conf.	*Mărturisirea credinţei ortodoxe*
Dec.	*Tîlcuirea Decalogului*
Om.	*Omilii*
Teof.	*Teohan*
Tr.	*Triade*
Gregent. *Herb.*	Gregentius din Taphar. *Dispută cu evreul Herbanus*
Hag. Tom.	*Tomul aghioritic* (ἁγιορειτικὸς τόμος)
Heracl. *Ekth.*	Împăratul Heraclie. *Ekthesis*
Herodot *Ist.*	Herodot. *Istoria*
Hinc. R.	Hincmar din Reims
Dumn.	*Despre Dumnezeire ca Unul şi nu Trei*
Opusc. Hinc.	*Opuscul împotriva lui Hincmar din Laon*
Hom. *Il.*	Homer. *Iliada*
Hon. I. *Ep.*	Papa Honoriu I. *Epistole*
Hor. *A. p.*	Horaţiu. *Arta poetică*
Horm. *Ep.*	Papa Hormisdas. *Epistole*
Hrisost.	Ioan Hrisostom (Gură de Aur)
Prod. Jud.	*Despre trădarea lui Iuda (De proditione Judae)* [trad. rom. D. Fecioru, *Izvoarele Ortodoxiei*, vol. 5, Tipografia Cărţilor Bisericeşti, Bucureşti, 1942]
Sac.	*Despre preoţie (De sacerdotio)* [trad. rom. D. Fecioru, în vol. *Despre preoţie* EIBMBOR, Bucureşti, 1998, pp. 23-156]
Humb.	Humbert de Silva Candida
Dial.	*Dialog*
Purced.	*Despre Purcederea Sfîntului Duh de la Tatăl şi de la Fiul*
Răsp. Nichit.	*Răspuns la cartea lui Nichita Stithatul*
Iac. Bar. *Ep.Teod.*	Iacob Baradaeus. *Epistolă către Teodosie al Alexandriei*
Iac. Ed.	Iacob din Edessa
Can.	*Canoane*
Mărt.	*Mărturisirea*
Ep. Tom.	*Epistola către Toma Presbiterul*
Hex.	*Tîlcuire la Hexaemeron*
Ier. CP. *Ep. Tub*	Patriarhul Ieremia al Constantinopolului. *Epistolă către teologii luterani de la Tübingen*
Il. *Trin.*	Ilarie de Pictavium (Poitiers). *Despre Treime*
Il. Kiev. *Sl.*	Ilarion al Kievului. *Mesaj (Slovo)*
Ioan Ant. *Az.*	Ioan al Antiohiei. *Tratat despre azime*
Ioan Argyr. *Purced.*	Ioan Argyropoulos. *Despre Purcederea Sfîntului Duh*
Ioan Bek.	Ioan Bekkos
Apol.	*Apologie pentru Unirea din 1274*
Ep. Ioan XXI.	*Epistola către Papa Ioan XXI*

Un.	*Despre unirea Bisericilor Vechii şi a Noii Rome*
Ioan Cant.	Împăratul Ioan al VI-lea Cantacuzino
Apol.	*Apologiile religiei creştine împotriva sectei mahomedane*
Or.	*Cuvîntări împotriva lui Mahomed*
Ioan D.	Ioan Damaschin
I.Cor.	*Expunere I Corinteni după Ioan Hrisostom*
Dialect.	*Dialectica*
Dialex.	*Dispută (Διαλέξις) cu un maniheu*
Disp. Sar.	*Disputa unui sarazin şi a unui creştin*
F. o.	*Credinţa ortodoxă (Dogmatica)*
Haer.	*Despre erezii*
Imag.	*Cuvîntări despre icoane* [trad. rom. D. Fecioru, în vol. *Cele trei tratate contra iconoclaştilor*, EIBMBOR, 1998]
Iacob.	*Împotriva iacobiţilor*
Man.	*Dialog împotriva maniheilor*
Parall.	*Sfintele Paralele*
Rect. sent.	*Despre gîndirea corectă (De recta sententia)*
Volunt.	*Despre cele două voinţe în Hristos (De duabus in Christo voluntatibus)*
Ps. Ioan D. *Trin.*	Pseudo-Ioan Damaschin. *Despre Treime*
Ioan Diac.	Ioan Diaconul
Ioan Ierus.	Ioan al V-lea al Ierusalimului
Const.	*Împotriva lui Constantin Cabalinus despre icoane*
Icon.	*Împotriva iconoclaştilor*
Ioan Maur. *Carm.*	Ioan Mauropus. *Poeme (Carmina)*
Isid. Sev. *Eccl. off.*	Isidor de Sevilla. *De ecclesiasticis officiis*
Išo'yahb. *Ep.*	Išo'yahb III. *Epistole*
Iust. *Dial.*	Iustin Martirul. *Dialogul cu iudeul Trifon*
Leon M. *Tom.*	Papa Leon I (cel Mare). *Tomul*
Leon II. *Ep.*	Papa Leon II. *Epistole*
Leon III. *Ep.*	Împăratul Leon III. *Epistolă către 'Umar (Omar), conducătorul Sarazinilor*
Leon IX. *Ep. Petr. Ant*	Papa Leon IX. *Epistolă către Petru al Antiohiei*
Leon Ohr. *Enc.*	Leon al Ohridei (Bulgaria). *Enciclica*
Leon Per. *Lat.*	Leon din Perejaslav. *Împotriva latinilor*
Leont. Biz. *Nest et Eut.*	Leonţiu de Bizanţ. *Împotriva nestorienilor şi eutihienilor*
Leont. N.	Leonţiu de Neapolis (Cipru)
fr.	*Fragmente*
Pred.	*Predici*
Lib. Car.	*Cărţile Caroline (Libri Carolini)*
Lib. diurn	*Însemnările Pontifilor Romani (Liber diurnus Romanorum pontificum)*
Lit. Clem.	*Liturghia Clementină*
Lit. Dar.	*Liturghia Darurilor înainte sfinţite*
Lit. Hrisost.	*Liturghia Sf. Ioan Hrisostom (Gură de Aur)*
Lit. Vas.	*Liturgia Sf. Vasile cel Mare*
Liut. *Leg.*	Liutprand de Cremona. *Istorisirea delegaţiei la Constantinopol*
Luth.	Martin Luther
Ep	*Epistole*
Rom. Leip.	*Împotriva faimosului romanist din Leipzig*

Mac. Ant. *Simb.*	Macarie al Antiohiei. *Simbol*
Man. II. Pal. *Dial.*	Împăratul Manuel al II-lea Paleologul. *Dialoguri cu un persan*
Marc. Ef.	Marcu din Efes
Conf. Flor.	*Mărturisirea de credință de la Florența*
Cuv. Purg.	*Cuvîntări despre Purgatoriu*
Epicl.	*Despre epicleza euharistică*
Dial.	*Dialog despre adaosul la Simbol făcut de latini*
Mart. I. *Ep.*	Papa Martin I. *Epistole*
Maur. Rav. *Ep.*	Maurus din Ravenna. *Epistole*
Max.	Maxim Mărturisitorul
Ambig.	*Ambigua* [ed. rom. PSB, vol. 80, trad., introd., note de D. Stăniloae, EIBMBOR, București, 1983]
Ascet.	*Capete Ascetice*
Carit.	*400 Capete despre dragoste* [ed. rom. *Filocalia*, vol. 2, trad., introd., note de D. Stăniloae, ed. I, Sibiu, 1947, pp. 36-123]
Disp. Biz.	*Disputa din Bizanț*
Ep.	*Epistole* [ed. rom. PSB, vol. 81, trad., introd., note de D. Stăniloae, EIBMBOR, București, 1990]
Myst.	*Mistagogia* [trad. rom., introd., note și două studii de D. Stăniloae EIBMBOR, București, 2000]
Opusc.	*Opuscula Polemica et Theologica* [ed. rom., PSB, vol. 81, trad., introd., note de D. Stăniloae EIBMBOR, București, 1990]
Or. dom.	*Scurtă Expunere a Rugăciunii Domnești (Orationis dominicae brevis expositio)* [ed. rom., *Filocalia*, vol. 2, trad., introd., note de D. Stăniloae, ed. I, Sibiu 1947]
Pyrr.	*Disputa cu Pyrrhus* [trad. rom., PSB, vol. 81, trad., introd., note de D. Stăniloae EIBMBOR, București, 1990]
Qu. dub.	*Questionnes et Dubia* [trad. rom., *Filocalia*, vol. 2, trad., introd., note de D. Stăniloae, ed. I, Sibiu, 1947]
Qu. Thal.	*Întrebări către Thalasie asupra Scripturii* [trad. rom., *Filocalia*, vol. 3, trad., introd., note de D. Stăniloae, ed. I, Sibiu, 1948]
Mișc.	*Despre mișcare*
Schol. I. c.	*Scholii la* Ierarhia cerească *a lui Dionisie Areopagitul*
Schol. N. d.	*Scholii la* Numele divine *a lui Dionisie Areopagitul*
Schol. I. b.	*Scholii la* Ierarhia bisericească *a lui Dionisie Areopagitul*
Schol. Ep. Dion. Ar.	*Scholii* Epistolele *lui Dionisie Areopagitul*
Schol. Myst.	*Scholii la* Teologia Mistică *a lui Dionisie Areopagitul*
Max. Aquil.	Maxim din Aquileia
Max. Plan. *Aug.*	Maxim Planudes. Traducerea grecească a lucrării lui Augustin, *Despre Treime*
Mel. *Ep.*	Philip Melanchthon. *Epistole*
Met. CP. *Syn*	Patriarhul Metodie al II-lea al Constantinopolului. *Synodicon*
Mih. Anch.	Mihail al III-lea Anchialos, patriarhul Constantinopolului
Arm.	*Epistolă către Armeni*
Dial.	*Dialog cu Împăratul Manuel Comnenul*
Mitrof. Crit. *Mărt.*	Mitrofan Critopoulos. *Mărturisire* [trad. rom., Ioan I. Ică, *Mărturisirea de credință a lui Mitrofan Kritopoulos. Însemnătatea ei istorică, dogmatică și ecumenistă.* Teză de doctorat, în *Mitropolia Ardealului*, an XVIII, 1973, nr. 1-3, pp. 108-473]
Mitrop.	*Prerogativele Mitropolitane*

Min. Fel. *Oct.*	Minucius Felix. *Octavius* [ed. rom., PSB, vol. 3, trad. P. Papadopol, D. Popescu, introd., note şi indici N Chiţescu, EIBMOR, Bucureşti, 1981]
Nars. *Om.*	Narsai. *Omilii liturgice*
Nichif.	Patriarhul Nichifor al Constantinopolului
Antirr.	*Antirrheticus*
Apol.	*Scurtă Apologie pentru sfintele icoane*
Ep. Leo III	*Epistolă către Papa Leo III*
Epif.	*Împotriva lui Epifanie*
Imag.	*Marea Apologie pentru sfintele icoane*
Nichif. Kiev.	Nichifor al Kievului
Posl.	*Mesaj (Poslanie)*
Nicet. Amas. *Patr.*	Niceta al Amasiei. *Despre Patriarhi*
Nichit. Biz.	Nichita de Bizanţ
Arab.	*Respingerea cărţii false scrise de arabul Mahomed*
Arm.	*Respingerea epistolei trimise de Prinţul armenilor*
Lat.	*Împotriva latinilor*
Ref. Ep.	*Respingerea epistolelor agarenilor*
Nicet. Chon. *Tez.*	Nicetas Choniates. *Tezaurul credinţei ortodoxe*
Nicet. Nicom.	Nicetas de Nicomedia
Nichit. Stit.	Nichita Stithatul
Antidial.	*Antidialog*
Arm. et Lat.	*Împotriva Armenilor şi Latinilor*
Nicol. I. *Ep.*	Papa Nicolae I. *Epistole*
Nil. Cab.	Nil Cabasila al Tesalonicului
Cauz. dis.	*Despre cauzele disensiunilor în Biserică*
Prim.	*Despre primatul Papei*
Nil. Dox. *Not.*	Nil Doxopatritul. *Ordinea Scaunelor Patriarhale (Notitia thronorum patriarcharum)*
Nil. Sor.	Nil Sorskij
Pred.	*Moştenire Discipolilor Săi (Predanie ucenikom)*
Ustav	*Regula monahală (Monastyrskij ustav)*
Or.	Origen din Alexandria
Cels.	*Împotriva lui Celsus* [trad. rom. PSB, vol. 9, studiu introd., trad şi note T. Bodogae, colab. N. Chirică, T. Laţcu, EIBMBOR, Bucureşti, 1984]
Ios.	*Omilii la Iosua* [trad. rom. PSB, vol. 6, studiu. introd. şi note T. Bodogae, trad. T. Bodogae, N. Neaga, Z. Laţcu, EIBMBOR, Bucureşti, 1981]
Luc.	*Omilie la Evanghelia de la Luca*
Patr. Iov.	*Excerpte din actul de instalare a Patriarhului Iov (Otvyrok iz zapiski o postavlenij patriarcha Iova)*
Patr. Mosc.	*Întemeierea Patriarhatului Moscovei*
Paul I. *Ep.*	Papa Paul I. *Epistolă*
Paul. Aquil.	Paulinus din Aquileia
Carm.	*Poeme (Carmina)*
CFor. (796)	Conciliul de la Fréjus-Toulon [Concilium Forojuliense]
Fel.	*Împotriva lui Felix de Urgel*
Paul. N. *Ep.*	Paulinus de Nola. *Epistole*
Pav. Ant. *Ep. Teodos. Al*	Pavel al Antiohiei. *Epistola către Teodosie al Alexandriei*
Pav. II CP. *Ep. Teod.*	Pavel II Patriarhul Constantinopolului. *Epistola către Teodor*
Petr. Ant.	Petru al Antiohiei

Ep. Al.	*Epistola către Patriarhul Alexandriei*
Ep. Cerul.	*Epistola către Mihail Cerularie*
Ep. Dom.	*Epistola către Dominicus din Veneția*
Ep. Ierus.	*Epistola către Patriarhul Ierusalimului*
Ep. Leo IX.	*Epistole către Papa Leon IX*
Petr. Chrys. *Pred.*	Petru Chrysologul. *Predici.*
Petr. Dam. *Purced.*	Peter Damian. *Epistolă împotriva erorii grecilor privind purcederea Sf. Duh*
Petr. Lomb. *Sent.*	Petru Lombardul. *Sentințe*
Petr. Sic.	Petru de Sicilia
Ist.	*Istoria ereziei Maniheilor, care mai sînt numiți pavlicieni*
Pred.	*Predici împotriva Maniheilor, care mai sînt numiți pavlicieni*
Pos. V. *Aug.*	Possidius. *Viața lui Augustin*
Psell.	Mihail Psellos
Ac. Cerul.	*Acuzație împotriva lui Mihail Cerularios*
Bunavest.	*Cuvîntarea la Bunavestire*
Cant.	*Comentariu la Cartea Cîntarea Cîntărilor*
Car. Gr. Teol.	*Caracterul lui Grigorie Teologul*
Car. Hrisost.	*Caracterul lui Ioan Gură de Aur*
Cron.	*Cronografia*
Com. Sim. Met.	*Comemorarea lui Simeon Metafrastul*
Dem.	*Despre lucrarea demonilor*
Enc. Sim. Met.	*Encomionul lui Simeon Metafrastul*
Ep.	*Epistole*
Exeg. Phdr.	*Exegeză la* Phaedrus
Id.	*Despre doctrina ideilor la Platon*
Doct.	*Doctrina de multe feluri*
Pr. Fil. Pust.	*Prefață la Filip Pustnicul*
Pyrr.	Pyrrhus din Constantinopol
Radb. *Cog.*	Paschasius Radbertus. *Cogitis me*
Ratr. *Graec*	Ratramnus. *Împotriva grecilor*
Reg. *Cron.*	Regino din Prüm. *Cronică*
Rom. Mel.	Roman Melodul
Acat.	*Acatistul*
Cond.	*Condacul*
Ic.	*Icoasele*
Imne	*Imne*
Se'ert. Cron.	*Cronica lui Se'ert* (Kurdistan)
Serg. *Ep.*	Serghie, Patriarhul Constantinopolului. *Epistole*
Serg. Cip. *Ep. Teod.*	Sergiu din Cipru. *Epistola către papa Teodor*
Sev. Ant.	Sever din Antiohia
Ep.Teod.	*Epistola către Teodosie*
Gram.	*Împotriva necredinciosului grămătic*
Om. Catedr.	*Omilii de la amvon*
Nef.	*Către Nefalie*
Sim. N. Teol.	Simeon Noul Teolog
Cateh.	*Cateheze*
Etic.	*Cuvîntări etice*
Imne	*Imne*
Mist.	*Rugăciunea mistică*
Or.	*Cuvîntări*
Teol.	*Cuvîntări teologice*
Sim. Tes. *Haer.*	Simeon al Tesalonicului. *Împotriva tuturor ereziilor*

Simb. Ath.	*Simbolul de credinţă atanasian (Symbolum Athanasianum)*
Simb. CP. (681)	*Simbolul Sinodul al III-lea de la Constantinopol (al VI-lea ecumenic)*
Simb. Leo III	*Simbolul de credinţă al papei Leon al III-lea*
Sin. CP. (1638)	Sinodul de la Constantinopol (1638)
Sin. CP. (1672)	Sinodul de la Constantinopol (1672)
Sin. Ierus. (1672)	Sinodul de la Ierusalim (1672)
Sin. Iaşi (1642)	Sinodul de la Iaşi (1642)
Sin. Jes. (587)	Sinodul lui Jesuyahb I (585)
Sin. Kos. (612)	Sinodul regelui Kosran (612)
Sin. Pal. (1341)	Sinodul palamit (1341)
Sin. Pal. (1351)	Sinodul palamit (1351)
Sin. Pal. (1368)	Sinodul palamit (1368)
Sin. Sel. (486) *Can.*	Sinodul din Seleucia (486). *Canoane*
Smarag.	Smaragdus
Acta	*Actele conferinţei de la Roma (810)*
Sf. Duh	*Despre Sf. Duh*
Sof.	Sofronie al Ierusalimului
Ep. sin.	*Epistola sinodală*
Or.	*Cuvîntări*
Ştef. Bostr. *fr.*	Ştefan din Bostra. *Fragmente*
Ştef. Dor. *Ep.*	Ştefan din Dora (Palestina). *Epistolă*
Syndoct. post.	*Syndocticon posterius*
Teod. Abû Q.	Teodor Abû Qurra
Conc.	*Dispute cu sarazinii din gura lui Ioan Damaschin (Concertationes cum Saracenis)*
Imag.	*Despre cultul icoanelor*
Mim.	*Adresă (Mîmar)*
Opusc.	*Opuscula*
Teod. Agall. *Argyr.*	Teodor Agallianus. *Respingerea lui Ioan Argyropoulos*
Teod. CP. *Qu. Max.*	Teodor, diaconul din Constantinopol. *Întrebări către Maxim*
Teod. Ierus.	Teodor al Ierusalimului
Teod. Phar. *fr.*	Teodor din Pharan. *Fragmente*
Teod. Stud.	Teodor Studitul
Antirr.	*Respingerile (Antirretica) iconoclaştilor*
Can. imag.	*Canon pentru sfintele icoane*
Ep.	*Epistole*
Ep. imag.	*Epistolă către Platon despre cultul sfintelor icoane*
Icon.	*Capete împotriva iconoclaştilor*
Lit. Dar.	*Tîlcuirea Liturghiei Darurilor mai înainte sfinţite*
Or.	*Cuvîntări*
Prob.	*Probleme pentru iconoclaşti*
Ref.	*Respingerea poemelor iconoclaştilor*
Teod. Peč. *Lat.*	Teodosie de la Lavra Pečerska. *Împotriva latinilor (Slovo)*
Teodor. *I.r.*	Teodoret al Cyrului. *Istoria religiei*
Teodos. Al.	Teodosie al Alexandriei
Ep.	*Epistolă*
Ep. Paul. Ant.	*Epistolă către Pavel al Antiohiei*
Or.	*Cuvîntare*
Teof. *Cron.*	Teofan Mărturisitorul. *Cronografia*
Teof. Nic. *Theot.*	Teofan din Niceea. *Predică despre Maica Domnului*
Tert.	Tertulian din Cartagina

Praescrip.	*Despre condamnarea ereticilor* [ed. rom. PSB, vol. 3, trad. N. Chiţescu, E. Constantinescu, P. Papadopol, D. Popescu, EIBMBOR, Bucureşti, pp. 127-176]
Prax.	*Împotriva lui Praxeas*
Them. *fr.*	Themistius din Alexandria. *Fragmente*
Theod. Aur. *Spir.*	Theodulph din Orléans [Aurelianensis]. *Despre Sf. Duh*
Theor. *Disp.*	Theorianus. *Dispute cu Narsai IV*
Theot.	*Demonstraţie că Maria este Născătoare de Dumnezeu (Theotokos)*
Tom. Aq. *Graec.*	Toma de Aquino. *Împotriva erorilor grecilor*
Tom. Ed. *Nat.*	Toma din Edessa. *Tratat despre Naşterea Domnului nostru Iisus Hristos*
Teofil. CP.	Teofilact al Constantinopolului
Ep. Petr. Bulg.	*Epistolă către ţarul Petru al Bulgariei*
Teofil. Ohr. *Lat.*	Teofilact de Ohrida (Bulgaria). *Despre lucrurile de care sînt acuzaţi latinii*
Tim. I. *Ep.*	Timotei I, patriarh nestorian. *Epistole*
Tim. Ael. *Calc.*	Timotei Aelurus, patriarh monofizit al Alexandriei. *Critica şi respingerea definiţiei de la Calcedon*
Trof. Dam.	*Trofeele dumnezeieştii şi nebiruitei Biserici a lui Dumnezeu şi ale Adevărului împotriva evreilor din Damasc*
Varl.	Varlaam din Calabria
Ep.	*Epistole*
Lat.	*Împotriva latinilor*
Or. Un.	*Cuvînt pentru unire*
Vas.	Vasile al Cezareei Capadociei
Ep.	*Epistole* [trad. rom. PSB, vol. 12, studiu introductiv, comentarii şi indici de T. Bodogae, EIBMBOR, Bucureşti, 1988]
Om.	*Omilii*
Sf. Duh.	*Despre Sf. Duh* [trad. rom. PSB, vol. 12, trad., introd., note C. Corniţescu şi T. Bodogae , EIBMBOR, Bucureşti, 1988]
Vas. I. Mac. *apud.* CCP(869)	Vasile I Macedoneanul, împărat, Cuvînt la Sin. IV de la Constantinopol (869)
Vas. Ohr. *Ep.*	Vasile al Ohridei. *Epistole*
Verg. *Aen.*	Virgiliu. *Eneida*
Vis.	Ioan Visarion
Plat.	*Împotriva calomniatorului lui Platon*
Purced.	*Despre Purcederea Sfîntului Duh*
Sf.	*Despre cuvintele de sfinţire*
V. Mah.	*Viaţa lui Mahomed*
Vosk. Cron.	*Cronica de la Voskrensk (Voskrenskaja letopis')*

Ediţii şi colecţii

ACO	*Acta conciliorum oecumenicorum.* Strasbourg, 1914 –.
Allacci	Allacci, Leone [Leo Allatius], *De ecclesiae occidentalis atque orientalis perpetua consensione*, Köln, 1648.
Arendzen	Arendzen, Johann (ed.), *Theodori Abu Kurra De cultu imaginum libellus,* Bonn, 1897.
Badger	Badger, George Percy, *The Nestorians and Their Rituals,*Vol. 2. Londra, 1852.

Barth-Niesel	Barth, Peter, Niesel, Wilhelm (ed.), *Joannis Calvini Opera Selecta*, 5 vol. München, 1926-1936.
Bek.	*Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche*, ed. a II-a, Götingen, 1952.
Bidez-Parmentier	Bidez, Joseph, Parmentier, Léon (ed.), *The Ecclesiastical History of Evagrius with the Scholia*, Londra, 1898.
Bonwetsch	Bonwetsch, G. Nathanael (ed.), *Doctrina Jacobi nuper baptizati*, Berlin, 1910.
Boor	Boor, Carl Gotthard de (ed.), *Theophanis Chronographia*, 2 vol. Leipzig, 1883-1885.
Borovkova-Majkova	Borovkova-Majkova, M.S. (ed.) *Nila Sorskago Predanie i Ustav so vstupitel'noju stat'ej*, St. Petersburg, 1912.
Brightman	Brightman, Frank Edward (ed.), *Liturgies Eastern and Western*, Vol. I: *Eastern Liturgies* (singurul volum apărut), Oxford, 1896.
Carr	Carr, Simon Joseph (ed.), Toma din Edessa. *Treatise on the Nativity of Our Lord Christ*, Roma, 1898.
CCSL	*Corpus christianorum. Series latina*, Turnhout, Belgia, 1953 –.
Chabot	Chabot, Jean Baptiste (ed.), *Synodicon Orientale ou recueil de synodes nestoriens*, Paris, 1902.
Connolly	Connolly, Richard Hugh (ed.), Narsai. *Liturgical Homilies*, Cambridge, 1909.
Connolly-Codrington	Connolly, Richard Hugh, Codrington Humfrey William (ed.), *Two Commentaries on the Jacobite Liturgy*, Londra, 1913.
Contos	Contos, Leonidas, *The Concept of Theosis in Saint Gregory Palamas. With Critical Text of the* Contra Akindynum, Vol. 2: Text. Los Angeles, 1963.
CR	*Corpus Reformatorum.* Berlin şi Leipzig, 1834 –.
CSCO	*Corpus scriptorum christianorum orientalium*, Paris, 1903 –.
CSEL	*Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum*, Vienna, 1866 –.
DAI	*Dopolnenija k Aktam istoričeskim*, St. Petersburg, 1846-1872.
Darrouzès	Darrouzès, Jean (ed.), *Documents inedits d'ecclesiologie byzantine*, Paris, 1966.
Diekamp	Diekamp, Franz (ed.), *Doctrina patrum de incarnatione Verbi*, Münster, 1907.
Ed.Leon.	*S. Thomae Aquinatis opera omnia, iussu Leonis XIII edita*, Roma, 1882 –.
Eustratiades	Eustratiades, Sophronius (ed.), Ῥωμανὸς ὁ Μελοδὸς καὶ ἡ Ἀκάθιστος, Tesalonic, 1917.
Ficker	Ficker, Gerhard (ed.), *Die Phundagiagiten: Ein Beitrag zur Ketzergeschichte des byzantinischen Mittelalters*, Leipzig, 1908.
Foerster	Foerster, Hans (ed.), *Liber diurnus Romanorum pontificum*, Berna, 1958.
Frankenberg	Frankenberg, Wilhelm (ed.), *Euagrius Ponticus* (cu expunerea lui Babai), Berlin, 1912.
GCS	*Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte*, Berlin, 1897 –.
Goodspeed	Goodspeed, Edgar Johnson (ed.), *Die ältesten Apologeten*. Gotringen, 1915.
Gordillo	Gordillo, Maurice. „Photius et primatus Romanus", *Orientalia Christiana Periodica* 6 (1940) : I–39.

Gouillard — Gouillard, Jean (ed.), *Le Synodicon de l'Orthodoxie : édition et commentaire*, Centre de recherche d'histoire et civilization byzantines : *Travaux et Mémoires*, Vol. 2:1-316, Paris, 1967.

Graf — Graf, Georg (ed.), *Die arabischen Schriften des Theodor Abu Qurra*, Paderborn, 1910.

Hergenröther — Hergenröther, Joseph Adam Gustav (ed.), *Monumenta Graeca ad Photium pertinentia.* Regensburg, 1869.

Hofmann — Hofmann, Georg (ed.), *Concilium Florentinum*, 3 vol., Roma, 1929-1931.

Holl — Holl, Karl, „Die Schriften des Epiphanius gegen die Bilderverehrung", *Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte*, Vol. 2: *Der Osten*, pp. 351-387. Tübingen, 1928.

Jeffery — Jeffery, Arthur, „Ghevond's Text of the Correspondence between 'Umar II and Leo III", *Harvard Theological Review* 37 (1944), pp. 269-332.

Jugie — Jugie, Martin (ed.), Theophanes Nicaenus, *Sermo in Sanctissimam Deiparam*, Roma, 1935.

Karmirēs — Karmirēs, Iōannēs N. (ed.) Τὰ δογματικὰ καὶ συμβολικὰ μνημεία τῆς ὀρθοδόξου καθολικῆς ἐκκλησίας, 2 vol., Ediţia a doua, Atena şi Graz, 1960-1968.

Kayser — Kayser, C., *Die Canones Jacob's von Edessa übersetzt und erläutert, zum Theil auch zuerst im Grundtext veröffentlicht*, Leipzig, 1886.

Kmosko — Kmosko, M. (ed.), *Demonstratio inedita probans Mariam Dei genitricem esse*, in „Analecta Syriaca e codicibus Musei Britannici excerpta", *Oriens Christianus* 2 (1902), pp. 39-57.

Kotter — Kotter, Bonifatius (ed.), *Die Schriften des Johannes von Damaskus*, Berlin, 1969 –.

Kurtz-Drexl — Kurtz, Eduard şi Drexl, Franz (ed.), *Michaelis Pselli Scripta minora*, 2 vol. Milano, 1936-1941.

Lagarde — Lagarde, Paul de (ed.), *Iohannis Euchaitorum metropolitae quae in codice vaticano Graeco 676 supersunt*, Göttingen, 1882.

Lambot — Lambot, Cyrille (ed.), *Oeuvres theologiques et grammaticales de Godescalc d'Orbais*, Louvain, 1945.

Laourdas — Laourdas, Basil S. (ed.), Φωτίου ὁμιλίαι. Tesalonic, 1959.

Legrand — Legrand, Emile Louis Jean (ed.), *Bibliographie hellenique ou Description raisonée des ouvrages publiés par des Grecs au dix-septième siecle*, 5 vol. Paris, 1894-1903.

Leib — Leib, Bernard (ed.), *Deux inedits byzantins sur les azymes au debut du XII^e siècle*, Roma, 1924.

Leonid — Leonid, mitropolitul (ed.), *Žitie prepodobnago... Sergija čudotvorca i Pochval'noe emu slovo*, St. Petersburg, 1885.

Levy — Levy, Paul (ed.), Mihail Psellus, *De Gregorii theologi charactere iudicium, accedit eiusdem de Ioannis Chrysostomi charactere iudicium ineditum*, Leipzig, 1912.

Lietzmann — Lietzmann, Hans (ed.), *Das Leben des heiligen Symeon Stylites*, Leipzig, 1908.

Loparev — Loparev, Chr. „Ob Uniatstvě Imperatora Manuila Komnina", *Vizantijskij Vremennik* 14 (1907), 344-357.

McGiffert — *McGiffert, Arthur Cushman, ed. Dialogue between a Christian and a Jew Entitled* 'Αντιβολὴ Παπίσκου καὶ Φίλωνος 'Ιουδαίου πρὸς μοηαχόν τινα, New York, 1889.

Mai	Mai, Angelo (ed.), *Scriptorum veterum nova collectio e vaticanis codicibus*, 10 vol. Roma, 1825-1838.
Makarij	Makarij, mitropolitul, *Istorija russkoj cerkvi*, ediţia a treia, 12 vol. în 8, St. Petersburg, 1877-1891.
Malinin	Malinin, V. N., *Starec Eleazarova monastyrja Filofej i ego poslanija*, Kiev, 1901.
Mansi	Mansi, J.D. (ed.), *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*, Florenţa, 1759-1798.
Meyendorff	Meyendorff, Jean (ed.), Gregoire Palamas. *Défense des saints hésychastes*, 2 vol., Louvain, 1959.
MGH	*Monumenta Germaniae Historica*, Berlin, 1826 –.
Conc.	*Concilia.*
Conc. Sup.	*Conciliorum Supplementa.*
Ep.	*Epistolae.*
Poet.	*Poetae.*
Scrip.	*Scriptores.*
Mihălcescu	Mihălcescu, Ion (ed.), Θησαυρὸς τῆς ὀρθοδοξίας : *Die Bekenntnisse und die wichtigsten Glaubenszeugnisse der griechisch--orientalischen Kirche im Originaltext, nebst einleitenden Bemerkungen.* Leipzig, 1904.
Michel	Michel, Anton, *Humbert und Kerularios : Quellen und Studien zum Schisma des XI. Jahrhunderts*, (2 vol.), Paderborn, 1924-1930.
Mohler	Mohler, Ludwig (ed.), *Bessarionis in calumniatorem Platonis libri IV.*, Paderborn, 1927.
Montet	Montet, Édouard Louis, „Un rituel d'abjuration des musulmans dans l'église grecque", *Revue de l'histoire des religions* 53 (1906), 145-163.
Müller	Müller, Ludolf (ed.), *Des Metropoliten Ilarion Lobrede auf Vladimir den Heiligen und Glaubensbekenntnis nach der Erstausgabe von 1844 neu herausgegeben, eingeleitet und erläutert,* Wiesbaden, 1962.
Nairn	Nairn, J. A. (ed.), De Sacerdotio *of St. John Chrysostom.* Cambridge, 1906.
Pavlov	Pavlov, Alexsandr S., *Kritičeskje opyty po istorii drevnejsěj greko--russkoj polemiki protiv Latinjan.* St. Petersburg, 1878.
Petit	Petit, Louis *et al.* *Oeuvres complètes de Georges (Gennade) Scholarios*, 8 vol., Paris, 1928-1936.
Petrovskij	Petrovskij, N. (ed.), „Pis'mo patriarcha Konstantinopol'skago Feofilakta Carju Bolgarii Petru", in *Izvěstija otdělenija russkago jazika i slovesnosti imperatorskoj Akademii Nauk 1913 g.*, pp. 356-372, St. Petersburg, 1913.
PG	*Patrologia graeca*, Paris, 1857-1866.
Phillips	Phillips, George (ed.), *The Doctrine of Addai*, Londra, 1876.
Pitra	Pitra, Jean Baptiste (ed.), *Spicilegium Solesmense*, 4 vol., Paris, 1852-1858.
PL	*Patrologia latina*, Paris, 1878-1890.
PO	*Patrologia orientalis*, Paris, 1903–.
Popov	Popov, Andrej N, *Istoriko-literaturnyj obzor drevnerusskich polemičeskich sočinenij protiv Latinjan*, Moscova, 1875.
Popruženko	Popruženko, Michail Georgevič (ed.), *Kozma presbiter. Bolgarskij pisatel' X. věka*, Sofia, 1936.

PSRL	*Polnoe sobranie russkich lĕtopisej*. St. Petersburg, 1841-1968.
Reifferscheid	Reifferscheid, August (ed.), *Annae Comnenae Porphyrogenitae Alexias*. 2 vol., Leipzig, 1884.
Reischl-Rupp	Reischl, W.K., Rupp, J. (ed.) Cyril of Jerusalem, *Opera*, 2 vol. München, 1848-1860.
Renauld	Renauld, Emile (ed.), Michael Psellus. *Chronographia*. 2 vol. Paris, 1926-1928.
RIB	*Russkaja istoričeskaja biblioteka*. St. Petersburg, 1872-1927.
Rüker	Rücker, Adolf (ed.), *Die syrische Jakobosanaphora nach der Rezension des Ja'qôb(h) von Edessa*, Münster, 1923.
Sathas	Sathas, Kōnstantinos N. (ed.) Μεσαιωνικὴ βιβλιοθήκὴ ἤ Συλλογὴ ἀνεκδότων μνημείων τῆς ἑλληνικῆς ἱστορίας, 7 vol., Veneţia, 1872-1894.
SC	*Sources chrétiennes*, Paris, 1940-.
Schaff	Schaff, Philip, ed. *Creeds of Christendom*, 3 vol. ediţia a şasea, New York, 1919.
Schirò	Schirò, Giuseppe (ed.), Barlaam Calabro. *Epistole greche i primordi episodici e dottrinari delle lotte esicaste : Studio introduttivo e testi*, Palermo, 1954.
Schmitt	Schmitt, F.S. (ed.), *Sancti Anselmi opera omnia*, Seckau, Roma, Edinburgh, 1938-1961.
Schoell-Kroll	Schoell, Rudolf, Kroll, Wilhelm (ed.), *Corpus iuris civilis*, vol. 3: *Novellae*, Berlin, 1912
ST Studi e testi.	Rome, 1900 –.
Trapp	Trapp, Erich (ed.), Manuel II. Palaiologos. *Dialoge mit einem Perser*, Viena, 1966.
W A	*D. Martin Luthers Werke*, Weimar, 1883 ff.
Br.	*Briefe*
Weiskotten	Weiskotten, Herbert T. (ed.), *Sancti Augustini vita scripta a Possidio episcopo*, Princeton, 1919.
Westerink	Westerink, Leendert Gerrit (ed.), Michael Psellus, *De omnifaria doctrina*, Nijmegen, 1948.
Will	Will, Cornelius (ed.), *Acta et scripta quae de controversiis ecclesiae graecae et latinae saeculo undecimo composite extant*, Leipzig, 1861.

Ex Oriente lux

Secolul al VII-lea este cunoscut drept timpul cînd „s-a încheiat istoria dogmei în Biserica greacă, [așa încît] orice
Harnack (1931) 2:511 reînviere a acelei istorii este greu de imaginat". *Spiritul creștinătății răsăritene* își începe istorisirea cu secolul al VII-lea. De aici înainte, ni se spune în altă parte, răsăritenii „au ţinut în mîinile lor lipsite de vlagă bogăţiile părinţilor lor, fără să moștenească și spiritul care le crease și care desăvîrșise acel patrimoniu sacru... În zece secole de revoluţie nu s-a făcut nici măcar o singură descoperire care să exalte demnitatea ori să promoveze fericirea ome-
Gibbon (1896) 6:107 nirii". *Spiritul creștinătății răsăritene* este istoria acestor zece secole.

Aceste citate din doi dintre cei mai eminenţi istorici ai timpurilor moderne ilustrează o atitudine faţă de istoria creștinismului răsăritean și a doctrinei sale, atitudine care a dominat istoriografia apuseană. Istorii bisericești în multe volume – chiar și una care a fost publicată în ultimii zece ani – au fost în stare să ignore pur și simplu cea mai mare parte a dezvoltării creștinătăţii neapusene, cu excepţia unor episoade cum ar fi Schisma sau Cruciadele, care priveau și istoria Apusului. Creștinismul ortodox din acea epocă este socotit de multă lume ca fiind caracterizat prin „degradarea voinţei, înrobirea întregului episcopat faţă de capriciile împăraţilor..., acel pietism îngust, acel formalism și ritualism devoţional, reducîndu-se cu totul
Vailhé (1913) 763, 761 la aspecte neesenţiale religiei". Bariere lingvistice, diviziuni politice și diferende liturgice au contribuit la izolarea celor două culturi una de alta și, astfel, la perpetuarea unei schisme în minte și în spirit chiar și printre aceia (de exemplu, cei doi istorici citaţi mai devreme) pentru care schisma bisericească și confesională nu a fost teologic normativă.

Alături de această izolare – în parte reacţionînd împotriva ei și în parte născîndu-se din ea – a existat o nostalgie ecumenică și uneori romantică după creștinismul răsăritean. Martin Luther apela la exemplul Răsăritului ca o

dovadă că cineva poate să fie catolic şi ortodox fără să fie papal. Conflictele militare dintre anglicani şi ruşii ortodocşi din timpul Războiului Crimeii au iscat necesitatea de a se lua în considerare, dacă nu problema intercomuniunii, în orice caz aceea a săvîrşirii reciproce a înmormîntărilor. Monumentala *Patrologia Graeca*, publicată între 1857 şi 1866; opera ştiinţifică a Institutului Oriental Pontifical şi, înainte de întemeierea acestuia, cea a unor savanţi romano-catolici individuali, precum cardinalii Mai şi Pitra; ediţiile şi monografiile bizantinologilor apuseni – toate acestea au contribuit la o mai bună percepţie a Răsăritului de către Apus şi, implicit, la o mai bună înţelegere de sine a Răsăritului însuşi, căci, nici măcar în studiile remarcabile ale istoricilor greci şi ruşi menţionate în bibliografia noastră, Răsăritul nu egalează Apusul în privinţa erudiţiei, nici calitativ, nici cantitativ. În perioada imediat următoare Revoluţiei ruse, teologi şi alţi intelectuali veneau spre centrele gîndirii şi vieţii occidentale, aducînd cu ei comorile tradiţei răsăritene, precum odinioară, „la Veneţia, cărturarii greci" din zorii Renaşterii. Istoricii de artă apuseni erau captivaţi de icoane şi mozaicuri, în timp ce gînditorii şi literaţii descopereau forţa filozofică şi teologică a lui Dostoievski şi Tolstoi. Chiar şi William Butler Yeats[1] descrie cum:

„...străbătut-am mări s-a ajung
La cetatea sfîntă a Bizanţului".

Atitudinea lui Yeats, deloc surprinzătoare, se apropie de modul în care creştinismul răsăritean este apreciat de către propriii săi aderenţi. În afirmarea destinului aparte al Răsăritului, Bisericilor Ortodoxe de aici li s-au alăturat Bisericile separate, „necalcedoniene" (asupra doctrinelor hristologice ale cărora ne vom apleca în capitolul doi). Răsăritul reprezenta Soarele care se ivea şi lumina sa, Apusul era simbolul „sufletelor fără de Dumnezeu din iadul adînc al ignoranţei". Prelaţii Bisericii latine din ţara apusului de soare puteau fi alungaţi ca fiind „episcopi ai întunericului". Tot din Răsărit venise şi Hristos. Ortodocşii şi nestorienii erau de acord că „am fost învăţaţi să

Vezi *infra*, p. 306

Geanakoplos (1962)

Bab. *Evagr.* 3.60 (Frankenberg 231 [230])

Fot. *Enc.* 24 (*PG* 102:732); Tim. I. *Ep.* 26 (*CSCO* 75:100-101 [74:148-149])

1. William Butler Yeats (1865-1939). Poet, dramaturg şi prozator irlandez, lider al Renaşterii Irlandeze, Laureat al Premiului Nobel (1923). Este considerat unul dintre cei mai importanţi scriitori ai secolului XX. Poemul citat, *Sailing to Byzantium,* din volumul *The Tower* (1928), vorbeşte despre triumful artei asupra decăderii fizice (n. tr.).

Gregent. *Herb.* 2 (*PG* 86: 669) ; Tim. 1. *Ep.* 2.3. (*CSCO* 75 :31 [74 :50])

ne rugăm cu faţa către Răsărit pentru că noi credem că acolo a creat Dumnezeu pe om", în Grădina Edenului. De fapt, Răsăritul fusese izvorul vieţii şi al luminii încă de la început. *„Ex Oriente lux!* Biserica creştină în lume a început în Răsărit. În Răsărit se găsea Raiul, locul «Bisericii străvechi» ; de la Răsărit a venit strămoşul lui Israel, Avraam, condus de marea făgăduinţă a lui Dumnezeu; Iisus s-a născut în Răsărit; de la Răsărit au venit Magii la ieslea

Heller (1937) 125

lui Hristos ca emisari ai tuturor neamurilor". Mare parte a liturghiei şi a dogmei creştine a apărut în Răsărit, după cum le amintesc frecvent teologii greci adversarilor lor apuseni. Principalul simbol al superiorităţii teologiei răsăritene faţă de cea apuseană era preeminenţa elinei, cu precizia corespunzătoare, ca limbă de exprimare a doctrinei creştine. Diversele controverse doctrinare au arătat că „nu există nici măcar un termen latin care să corespundă mult mai subtilelor distincţii conceptuale" ale teologiei greceşti.

Elert (1957) 186

Un aspect al teologiei greceşti are o relevanţă cu totul specială şi creează complicaţii deosebite pentru studiul istoric al dezvoltării doctrinei. Potrivit principalilor ei exponenţi, doctrina ortodoxă nu a avut cu adevărat o istorie, ci a rămas aceeaşi de la început. Adversarii lor nestorieni şi iacobiţi erau şi ei la fel de insistenţi în privinţa imuabilităţii adevărului creştin. În anumite privinţe, dovezile documentare ar părea, într-adevăr, să susţină această afirmaţie. În teologie, ca şi în retorică, a existat „un mare consens care alătura autori despărţiţi cosiderabil în timp, aşa încît nu se poate vorbi într-un sens precis de o «dezvoltare», ci doar de o tradiţie". În

Böhlig (1956) 248

unele cazuri (de exemplu, în glosele la Dionisie Areopagitul atribuite lui Maxim Mărturisitorul), analiza literară arată că paragrafele autentice au fost probabil alăturate altor paragrafe mai tîrzii, dar chiar şi această analiză pare să fie îndeajuns de fragilă pentru a impune citarea gloselor sub numele lui Maxim. Dacă supoziţia adevărului neschimbabil ar fi împinsă pînă la ultima ei concluzie, nu ar permite scrierea unei istorii a doctrinei în sensul pe care-l dăm cuvîntului „istorie", care se bazează pe supoziţia că studiul unei evoluţii în secvenţe cronologice ne ajută să facem trecutul inteligibil. În volumul acesta, ca şi în cel precedent, metoda noastră de lucru este în principal cronologică, fiecare doctrină fiind prezentată în momentul în care începe să joace un rol decisiv din punct de vedere istoric. Aşa cum dezvoltarea timpurie a doctrinei

Vezi vol. 1: 279-304

creştine despre om a fost prezentată în lumina scrierilor lui Augustin, şi aici am încălcat cronologia, incluzînd constant istoria premiselor şi a consecinţelor unei doctrine în capitolul care prezenta principala ei manifestare istorică. Excepţiile majore de la structura cronologică de bază sînt însă capitolele care se ocupă de hristologia necalcedoniană şi de relaţiile creştinismului ortodox cu alte religii. Ambele par să se preteze mai bine la o abordare sintetică decît la una secvenţială. Mai mult decît atît, trebuie subliniat din nou că discuţia asupra religiilor necreştine s-a ocupat doar de semnificaţia lor pentru creştinism, aşa cum era văzută această semnificaţie de către creştini: denaturările creştine cu privire la doctrina iudaică sau la cea musulmană fac parte din istoria doctrinei creştine, şi, în consecinţă, le-am luat ca atare.

Vezi vol. 1: 105-106

Relaţia creştinismului cu aceste religii necreştine, în special cu Islamul, ţine de istoria politică şi militară cel puţin tot atît cît ţine de istoria doctrinei. Tot aşa, relaţia creştinismului ortodox cu cel eretic, în dezbaterile asupra celor două firi în Hristos sau asupra icoanelor, a fost în mare măsură o problemă politică şi doctrinară. Pe cînd izbucnea, în cursul secolului al VII-lea, controversa legată de una sau două voinţe în Hristos, patriarhul Sofronie al Ierusalimului îl lua pe Ştefan, episcopul din Dora, pe drumul Calvarului, vorbindu-i de nevoia unei hristologii ortodoxe în mijlocul terorii musulmane.

Ştef. Dor. *Ep.* (Mansi 10:896)

Într-o predică de Crăciun, din 638, Sofronie se plîngea că nu mai poate să-şi menţină şi în acel an obiceiul de a urma calea păstorilor către Betleem, căci trebuia să se teamă nu de sabia de foc din faţa Raiului, ci de sabia cuceritorilor sarazini.

Sof. *Or* 1 (PG 87:3206)

Ierusalimul a căzut în mîinile musulmanilor în 638, Antiohia în acelaşi an, iar Alexandria în 642-643: dintre cele cinci patriarhii în care, după teoria răsăriteană, stă autoritatea pămîntească maximă asupra Bisericii, trei au fost cucerite în răstimpul a cinci ani.

Vezi *infra*, pp. 193-195

De aceea, este de înţeles ca o mărturisire hristologică să conţină o rugăciune de izbăvire „de sub stăpînirea tiranilor, de înşelăciunea persanilor... şi de îndărătnicia sarazinilor"; ori ca, în mijlocul unei tradiţionale reafirmări răsăritene a crezului de la Niceea împotriva latinilor, un patriarh din secolul al XI-lea al Antiohiei să arunce deodată anatema asupra „lupilor arabi, care au prădat Bisericile una cîte una".

Cyrus. Al. *Ep.* 1 (Mansi 10:1005)

Petr Ant. *Ep. Ierus. H.* 5.3 (Michel 2:442)

Prin urmare, nu este greu să negăm importanța acestor evenimente istorice grave atunci cînd ne îndreptăm atenția spre dezvoltările doctrinare și spre problemele teologice ale secolului al VII-lea și ale celor de după el. Așa cum persecuția romană asupra creștinilor și, respectiv, încetarea acestei persecuții de către Constantin țineau de demersul nostru numai în măsura în care persecuția a determinat răspunsul doctrinar al Bisericii la cultura clasică, iar încetarea ei a determinat forma dogmei Treimii, tot așa, vom trata aici chiar și teribilele evenimente politice și cataclisme militare, cum ar fi căderea Constantinopolului la 1204 și din nou la 1453, numai în conexiune cu conflictul dintre creștinismul răsăritean și cel apusean, sau cu cel dintre Creștinism și Islamism asupra doctrinei creștine, pe care am definit-o drept „ceea ce Biserica lui Iisus Hristos crede, învață și mărturisește pe baza cuvîntului lui Dumnezeu". Merită menționat faptul că disputa cu Islamul a fost responsabilă de accentuarea relației dintre credință, învățătură și mărturisire. Împotriva arabilor, Patriarhul Nichita al Bizanțului afirma „ceea ce este mărturisit și crezut printre noi, creștinii", iar Ioan al VI-lea Cantacuzino, împărat și teolog, la începutul *Apologiilor* sale împotriva Islamului, declara: „Că Dumnezeu este Făcătorul tuturor celor văzute și nevăzute – aceasta am fost învățați și am ajuns să cunoaștem, să credem și să mărturisim". În contextul istorisirii noastre, chiar și teoria bizantină cum că împăratul ocupa un loc special în Biserică este relevantă numai ca un capitol de ecleziologie (ceea ce și era, cu siguranță) și nu ca un concept în statalitatea și jurisprudența bizantină (ceea ce, de asemenea, era).

Vezi volumul 1:60-61

Vezi volumul 1:215-225

Vezi volumul 1:25

Nichit. Biz. *Arab.* 1. 10 (*P.G.* 105:681)

Ioan Cant. *Apol.* 1.1 (*PG* 154:381)

Vezi *infra*, pp. 172-174, 196

Același principiu al definiției și al excluderii se aplică la istoria instituțiilor din Bisericilor răsăritene. Monahismul răsăritean a dat un impuls vieții religioase în Apus prin *Viața Sfîntului Antonie cel Mare*, scrisă de Atanasie și tradusă în latină foarte devreme. Monahii au fost o forță puternică în istoria socială și politică a Bizanțului, iar așezăminte precum Mănăstirea Studion în timpul lui Teodor sau diverse comunități de la „sfîntul munte" Athos au jucat un rol influent în multe aspecte ale vieții bizantine. Un asemenea aspect îl constituie doctrina creștină și, în consecință, călugării vor apărea în mod repetat în relatarea noastră, iar uneori chiar o vor domina. Totuși, caracteristicile distinctive ale practicii ascetice vor fi strict subordonate principalei noastre preocupări, în pofida importanței și interesului lor. O funcție similară se va

Vezi *infra*, pp. 277-290

acorda istoriei liturghiei. Ea va ocupa un loc şi mai important în al doilea volum decît a avut în primul. Nu numai controversa iconoclastă, ci şi multe discuţii doctrinare capătă sens doar într-un context liturgic. Va trebui să lăsăm însă pentru alte lucrări relatarea despre cum au evoluat cultul grecesc şi cel siriac sau cum au apărut vechile liturghii ale Bisericii slave, iar noi ne vom concentra aici asupra liturghiei ca „melodie a teologiei". În sfîrşit, teologia bizantină includea o forţă virtuală necunoscută în Apus pînă la Renaştere sau chiar mai tîrziu: speculaţiile teologice ale unor mireni educaţi. Înainte de a deveni patriarh, în 858, Fotie fusese „nu un învăţător, nu unul ce ocupa un scaun oarecare", ci un intelectual mirean. El se putea adresa unui poet în calitatea sa de homerid[1] prin excelenţă sau putea ţine discursuri asupra teatrului grecesc, inclusiv asupra comediilor lui Aristofan, şi apoi să se întoarcă la polemicile împotriva doctrinei apusene despre *Filioque*. Două secole mai tîrziu, elenismul creştin al lui Mihail Psellos constituie probabil o şi mai bună ilustrare. Pentru intenţiile noastre, acest elenism creştin reprezintă, în principal, substratul intelectual al evoluţiilor doctrinare şi, ca atare, nu poate fi niciodată ignorat, chiar dacă nu reprezintă obiectul cercetării noastre în sine.

Vezi *infra*, pp. 160-174

Lemerle (1971) 203

Fot. *Ep.* 2.48 (*PG* 102: 865)

Fot. *Ep.* 2.39 (*PG.* 102, 853: 857)

Prin secolul al VII-lea, ceea ce am numit „ortodoxia catolică din Răsărit" îşi plămădea propria identitate doctrinară şi începuse să-şi găsească propria direcţie teologică. Unele dintre chestiunile care o agitaseră încă din secolele al IV-lea şi al V-lea continuau să fie în centrul vieţii doctrinare a Bisericii. Mai ales problema hristologică – sau, mai exact, multitudinea de probleme hristologice – era cea care se sustrăgea în Răsărit oricărei tentative de rezolvare, întrucît concilii, teologi, împăraţi, veneau toţi, unul după altul, cu soluţii presupuse a fi definitive, care dădeau însă greş. Chiar şi atunci cînd a fost în sfîrşit clarificată, această dispută nu numai că lăsa în urma ei o serie de nesfîrşite schisme, dar avea să şi reapară ca soluţie într-o altă controversă: cea iconoclastă. O dezvoltare hristologică asemănătoare nu a existat în Apus; acesta s-a ocupat în schimb cu probleme legate de natură şi har sau de sensul Sfintelor Taine – amîndouă chestiuni hristologice, după definiţia răsăriteană (sau probabil după

Vezi vol. 1: 347-357

1. În engleză, *homerizer* = homerid, poet care scrie versuri în maniera lui Homer (n. tr.).

orice definiţie), dar care nu constituiau obiect de controversă explicită printre creştinii greci. Dezbaterea teologică dintre Răsărit şi Apus a devenit un exemplu reprezentativ, simptomatic pentru situaţia care o produsese : cele două părţi n-ar fi fost capabile să se înţeleagă, chiar dacă apusenii ar fi putut citi greceşte sau dacă răsăritenii ar fi putut citi latineşte.

Este eronat şi arogant să presupui, asemenea multor istorici apuseni, că merită atenţie numai acele capitole din istoria doctrinei răsăritene care au de a face cu Apusul. Dimpotrivă, chiar şi cel ce studiază istoria Apusului poate beneficia de pe urma unei mai bune familiarizări cu evoluţiile specifice Răsăritului. Chiar dacă cititorul va discerne neîndoielnic afinităţile profunde ale autorului, în evlavie şi teologie, cu „spiritul creştinităţii răsăritene", aceasta este fără îndoială o istorie pentru cititorii apuseni şi în context apusean. Pînă la urmă, şi proverbul latin *Ex Oriente lux* a fost născocit tot de un apusean, fie el păgîn sau creştin.

1 Autoritatea Părinților

Figura dominantă în dezvoltarea de-a lungul secolului al VII-lea a doctrinei creștine în Răsărit a fost Maxim Mărturisitorul, pe care istoricii moderni îl consideră drept „spiritul cel mai universal al secolului al VII-lea și probabil ultimul gînditor independent printre teologii Bisericii

H.G. Beck (1959) 436
Elert (1957) 259
Meyendorff (1969) 99

bizantine", „probabil, singurul gînditor prolific al întregului secol" și „adevăratul părinte al teologiei bizantine". El a fost recunoscut drept sfînt foarte devreme, probabil încă

Doct. patr. 21. 9 (Diekamp 137)
Teod. Stud. *Antirr.* 2. 40 (*PG* 99:381)

din timpul vieții, iar cam un secol mai tîrziu era cinstit ca „un veteran sfînt al multor controverse". Și totuși, aceiași teologi care au folosit astfel de epitete laudative la adresa lui Maxim Mărturisitorul menționau clar și faptul că titlul în sine de „mărturisitor" nu-l poate desemna implicit ca fiind independent, original și prolific; „că ceea ce e mărturisit printre noi" este destinat „sprijinirii dogmei teo-

Teod. Stud. *Antirr.* 2.26 (*PG* 99:369)

logiei". Ca mărturisitor și teolog, Maxim era obligat să păstreze, să protejeze și să apere doctrina care fusese lăsată de părinți, căci „a mărturisi cu inima și gura"

Max. *Ep.* 12 (*PG* 91:465)

înseamnă a afirma „ceea ce părinții ne-au învățat". Era necesar, așadar, ca în orice dispută teologică să se facă

Max. *Ep.* 13 (*PG* 91:532)

auzită „vocea părinților drept mărturie a credinței Bisericii". Căci aceasta era „teologia", studiul relației dintre Tatăl,

Max. *Or. dom.* (*PG* 90:876)
Max. *Ep.* 13 (*PG* 91:524)
Max. *Carit.* 2.24 (*PG* 90:992) [*Filoc.* 2: 59 – n. tr.]

Fiul și Duhul Sfînt în Treime, pe cînd „iconomia" se referea la întruparea Logosului. O distincție analoagă era aceea dintre „porunci" și „dogme": prin „porunci", Dumnezeu îi deosebea de alți oameni pe cei ce li se supuneau, în timp ce prin „dogme" El le conferea „lumina cunoștinței", căci doctrinele se ocupă fie cu Dumnezeu sau cu lucrurile văzute și nevăzute, fie cu providența și judecata lui

Max. *Carit.* 1. 77-78 (*PG* 90:977) [*Filoc.* 2: 71 – n. tr.]
Max. *Ep.* 2 (*PG* 91:494)

Dumnezeu. Căci, din același motiv, „doctrină" și „iubire" trebuiau să fie deosebite.

Această înțelegere a autorității părinților nu era proprie numai lui Maxim sau partidei sale; „bizantinii nu

Hussey (1937) 29

și-au uitat niciodată moștenirea". Toate partidele creștinilor în toate controversele ce urmează a fi descrise aici

aveau în comun dorinţa de a se conforma ele însele acelei autorităţi. Spre exemplu, iconoclaştii trebuiau să invoce în favoarea poziţiei lor faptul că „mărturiseau ceea ce sfînta Biserică catolică le-a transmis", în timp ce, tot aşa, adversarii apelau la părinţii bisericeşti, „ale căror spuse şi virtuţi stau ca sprijin şi stîlp al Bisericii catolice şi apostolice". Acelaşi lucru este valabil şi în privinţa diverselor părţi implicate în disputa asupra persoanei lui Hristos şi a poziţiilor răsăriteană şi apuseană faţă de *Filioque*, cît şi în privinţa tuturor celorlalte teologii care au apărut. Aproape fiecare oponent, în aproape orice dispută, ar fi putut să spună la fel ca Teodor Studitul: „Căci, spre încredinţarea celor spuse, cuvîntul ar fi necesar să fie confirmat de mărturia Părinţilor". Această mărturie n-ar putea fi contrazisă de nici o altă autoritate, căci „dacă vă vesteşte cineva o altă evanghelie decît aceea pe care a primit-o Biserica catolică de la sfinţii apostoli, de la Părinţi şi de la sfintele concilii şi a apărat-o pînă acum, nu-l ascultaţi... Dacă un înger sau un împărat vă vesteşte o altă evanghelie decît aceea pe care aţi primit-o, astupaţi-vă urechile"[1]. Fidelitatea totală faţă de Părinţi a rămas o caracteristică permanentă a gîndirii Bisericii răsăritene. Un teolog din secolul al XII-lea observa că „romanii [adică bizantinii] sînt grozav de temerari în multe privinţe, dar sînt extrem de temători atunci cînd e vorba de încălcarea poruncilor sfinţilor părinţi". În secolul al XV-lea, însuşi titlul lucrării *Contra ereziilor* a lui Simeon al Tesalonicului includea afirmaţia: „El n-a pus nimic de la el, ci a adunat totul din Sfînta Scriptură şi de la Părinţi". Aşadar, este important să acordăm atenţie nu numai celor spuse de chiar teologii secolelor respective, ci şi autorităţilor patristice citate de aceştia şi manierei în care se făcea referirea la ei. Selecţia şi structurarea mărturiilor patristice în tratatele lor teologice ar putea fi un indiciu mai de încredere al gîndirii lor decît sînt propriile lor afirmaţii *ex professo*. Căci atunci cînd un teolog se angaja să explice o problemă oarecare sau să lămurească un text, el trebuia să recunoască faptul că nu-şi expunea propriile idei, ci ceea ce Dumnezeu voise.

Const. V. *apud* Nichif. *Antirr.* I. II. (*PG* 100:220)

Ioan Ierus. *Icon.* 2 (*PG* 96:1349)

Teod. Stud. *Antirr.* 2.18 (*PG* 99:364)

Gal. 1,8
Ioan D. *Imag.* 2.6 (*PG* 94:1288).

Theor. *Disp.* 2 (*PG* 133:289)

Sim. Tes. *Haer.* (*PG* 155:33)

Max. *Or. dom.* (*PG* 90:873) [*Filoc.* 2:255 – n. tr.]

1. Citatul din Damaschin este, de fapt, o parafrază şi o actualizare a textului Scripturii. A se vedea în acest sens traducerea rom. *Cele trei tratate contra iconoclaştilor*, EIMBOR, 1998, p. 98, n. 16. Damaschin adaugă la textul Scripturii, între altele, „chiar dacă împărat vă vesteşte", *o* aluzie împotriva împăratului iconoclast Leon Isaurul (n. tr.).

Adevărul neschimbător al mîntuirii

Epifanoviè (1915) 125

Vezi volumul I, pp. 173; 245-246

Max. *Or. dom.* (*PG* 90:905) [*Filoc.* 2:258 - *n. tr.*]
Max. *Ascet.* 2 (*PG* 90:913) [*Filoc.* 2:2 - *n. tr.*]

In. 2,10

Max. *Qu. Thal.* 40 (*PG* 90:396) [*Filoc.* 3:137 – *n. tr.*]
Max. *Qu. Thal.* 9 (*PG* 90:288) [*Filoc.* 3:38 – *n. tr.*]

1In. 3,2

Max. *Qu. Thal.* 9 (*PG* 90:285) [*Filoc.* 3:38 – *n. tr.*]

Ef. 1,18
Max. *Qu. Thal.* 22 (*PG* 90:317) [*Filoc.* 3:70 – *n. tr.*]

Ps. 81,6

In. 10,34

2Pt. 1,4

Max. *Schol. N. d.* 8.3 (*PG* 4:360); Max. *Schol. I. c.* 12. 3 (*PG* 4:96)
Max. *Schol. I. b.* 3.13 (*PG* 4:152)

Max. *Schol. I. c.* 7.2 (*PG* 4:69)

Max. *Ambig.* 20 (*PG* 91:1241) [*Filoc.* 3: 125 – n. tr.]

Vezi volumul I:355

Max. *Schol. Ep. Dion. Ar.* 2 (*PG* 4:529)

Max. *Ascet.* 1 (*PG* 90:912)

Max. *Schol. N. d.* 2. 9 (*PG* 4:225)

„Ideea centrală a Sfîntului Maxim, la fel ca şi a întregii teologii răsăritene, [a fost] ideea de îndumnezeire." Ca toate ideile sale teologice, şi aceasta fusese preluată din Antichitatea creştină şi fusese formulată de Părinţii greci. Mîntuirea definită ca îndumnezeire a fost tema credinţei creştine şi a mesajului biblic. Intenţia Rugăciunii Domneşti a fost să indice taina îndumnezeirii. Botezul era „în numele de viaţă făcătoarei şi îndumnezeitoarei Treimi". Cînd nuntaşii din Cana Galileii, descrişi în Evanghelia după Ioan, spuneau că mirele „a păstrat vinul cel bun pînă acum", ei se refereau la cuvîntul lui Dumnezeu, păstrat pînă la urmă, prin care omul este îndumnezeit. Cînd, în epistolele aceluiaşi apostol Ioan „Teologul," se spune că „ce vom fi nu s-a arătat pînă acum", aceasta era o referire la „viitoarea îndumnezeire a celor care au fost făcuţi fii ai lui Dumnezeu". Cînd Apostolul Pavel vorbea despre „bogăţia slavei moştenirii Lui în cei sfinţi", aceasta însemna de asemenea îndumnezeire. Sînt însă în Biblie două pasaje în care este expusă definiţia mîntuirii ca îndumnezeire: declaraţia psalmistului: „Eu zic: «Dumnezei sînteţi»," citată în Noul Testament, şi făgăduinţa Noului Testament că cei credincioşi vor deveni „părtaşi dumnezeieştii firi". Primul dintre acestea vrea să spună că oamenii cei drepţi şi îngerii se vor îndumnezei, al doilea că „unirea cu Hristos" este calea dobîndirii îndumnezeirii. Căci asemănarea cu Hristos este o forţă îndumnezeitoare care îl face pe om asemenea lui Dumnezeu. Păgînismul grec cunoscuse deja că omul se poate ridica de la o viaţă activă la contemplaţie, dar creştinismul grec a descoperit că există o a treia treaptă după acestea două, cînd omul este înălţat şi îndumnezeit. Cei ce s-au dedicat contemplării au învăţat din scrierile lui Dionisie Areopagitul că Dumnezeu nu este numai dincolo de orice realitate existentă, ci şi dincolo de esenţa însăşi; şi astfel au ajuns la adevăratul înţeles al îndumnezeirii.

Premisa mîntuirii, înţeleasă ca îndumnezeire, este întruparea Logosului lui Dumnezeu, căci „scopul întrupării a fost mîntuirea noastră". De fapt, cuvîntul „teologie" era uneori folosit de scriitori ca Dionisie pentru a se referi la taina întrupării şi la probleme înrudite. Omul a fost creat de la început pentru „un mod de înmulţire care era îndumnezeitor, divin, nematerial", dar căderea lui în păcat a

însemnat că acest plan dumnezeiesc a fost înlocuit şi că omul a fost prins în cursa unui mod de procreare material, dominat de patimi sexuale. Pentru acest motiv, Logosul lui Dumnezeu a devenit om, pentru a-l elibera pe om de această patimă şi a-l readuce la condiţia pentru care fusese creat. Şi, astfel, Dumnezeu a devenit om pentru ca omul să poată deveni dumnezeu. Duminica Paştelui, „prima Duminică", ar putea fi privită fie ca „un simbol al viitoarei învieri a firii şi al nestricăciunii", fie ca „un chip al viitoarei îndumnezeiri prin har". În ultimă instanţă, acestea erau, bineînţeles, identice pentru credincios. Definiţia însăşi a Evangheliei era strîns legată de cea a mîntuirii; Evanghelia este „solie de la Dumnezeu şi îndemn adresat omului prin Fiul întrupat, împăcare [pe care El a lucrat-o] cu Tatăl, iar celor care cred în El dăruindu-le ca dar o răsplată, şi anume, îndumnezeirea veşnică"[1]. Chiar dacă îndumnezeirea nu era menţionată explicit în fiecare definiţie a evangheliei, ea era prezentă implicit în calitate de conţinut al mîntuirii proclamate de evanghelie.

Max. *Ambig.* 42 (*PG* 91:1348-1349)

Max. *Ambig.* 64 (*PG* 91:1389) [PSB 80:331 – *n. tr.*]

Max. *Qu. Thal.* 61 (*PG* 90.637)

Max. *Ambig.* 50 (*PG* 91:1368)

Expresia „dăruind o răsplată ca dar" sugerează o ambiguitate în ideea de îndumnezeire, căci este „posibil ca Maxim să spună, pe de o parte, că nu există putere proprie firii umane capabilă să-l îndumnezeiască pe om, şi totuşi, pe de altă parte, că Dumnezeu se face om *în măsura în care* omul s-a îndumnezeit". Declaraţia biblică „Sînteţi dumnezei" nu trebuie înţeleasă în sensul că omul are capacitatea prin natură sau prin condiţia sa de acum de a realiza îndumnezeirea; el ar putea-o împlini şi ar putea primi acest nume sublim numai prin adopţie şi prin harul lui Dumnezeu. Altfel, îndumnezeirea n-ar fi darul lui Dumnezeu, ci o lucrare a naturii umane înseşi. „Nici o creatură nu este capabilă de îndumnezeire prin propria natură, de vreme ce nu este capabilă să-L cuprindă pe Dumnezeu. Aceasta se poate întîmpla numai prin harul lui Dumnezeu"[2]. Îndumnezeirea nu ţine de puterea

Thunberg (1965) 457-458

Max. *Ambig.* 20 (*PG* 91:1237)

Max. *Qu. Thal.* 22 (*PG* 90:321)

1. Stăniloae: „solie şi îndemn al lui Dumnezeu către oameni, trimise prin Fiul Său, Care S-a întrupat şi a dăruit ca răsplată a împăcării cu Tatăl, celor ce ascultă de El, îndumnezeirea nenăscută (sau necreată)" (*Filoc.* 3:343) (n. tr.).
2. Stăniloae: „Căci nimic din ceea ce este făcut nu este prin fire făcător de îndumnezeire, odată ce nu poate cuprinde pe Dumnezeu. Pentru că numai harului dumnezeiesc îi este propriu să hărăzească fiinţelor create îndumnezeirea pe măsura lor şi numai El strălumineează firea cu lumina cea mai presus de fire şi o ridică deasupra hotarelor ei prin covîrşirea slavei" (*Filoc.* 3:72-73) (n. tr.).

Max. *Opusc.* 1 (*PG* 91:33)

Max. *Qu. Thal.* 6 (*PG* 90:280)

Vezi *infra*, pp. 259-260

omenească, ci doar de puterea dumnezeiască. Şi totuşi, această insistenţă repetată şi neechivocă asupra harului ca fiind esenţial îndumnezeirii nu viza excluderea libertăţii voinţei umane de la participarea în procesul îndumnezeirii. Căci „Duhul nu naşte o voinţă care nu voieşte, ci transformă în îndumnezeire o voinţă care doreşte"[1]. Astfel, antiteza dintre harul divin şi libertatea umană, care a urmărit teologia apuseană multe secole, nu a prezentat o problemă în forma aceasta pentru gîndirea creştină răsăriteană. Este probabil semnificativ faptul că unele dintre cele mai extinse discuţii asupra problemei au intervenit în controversele cu Islamul.

Max. *Opusc.* 7 (*PG* 91:76)

Max. *Schol. N. d.* 1.3 (*PG* 4:197)

Max. *Schol. I. b.* 5.3 (*PG* 4:161)

Max. *Ambig.* 60 (*PG* 91:1385)

Darul îndumnezeirii împlinit prin întruparea Logosului nu a fost totuşi ceva ce urma să fie ţinut ascuns. Era o problemă care ţine de revelaţia divină făcută cunoscută omului prin învăţătura sacră. Aşadar, „mîntuirea deplină" avea drept contraparte „mărturisirea deplină", iar ereticii se împotriveau amîndurora. Întrucît doctrina revelată divin conţine adevărul mîntuirii, este potrivit să numim „doctrinele sfinţilor lumini îndumnezeitoare", căci ele luminau pe credincioşi cu lumina cunoaşterii trainice şi-i îndumnezeiau. Era specific mijloacelor harului şi revelaţiei să comunice o cunoaştere a adevărului divin în chiar procesul de îndumnezeire prin care ele transformau omul muritor. Pe de o parte, Scriptura nu doar prezenta istoria revelaţiei şi a mîntuirii, căci, „prin dumnezeieştile Scripturi, noi sîntem curăţiţi şi iluminaţi în vederea sfintei naşteri cea de la Dumnezeu". Pe de altă parte, Sfintele Taine nu transmit numai har, căci „prin împărtăşire şi prin ritualul mirungerii noi sîntem desăvîrşiţi în cunoaşterea noastră". Adevărul mîntuirii a dăruit mai mult decît cunoaştere, dar nimic mai puţin. Putem să ne ridicăm de la o cunoaştere a istoriei mîntuitoare a întrupării, morţii şi învierii lui Hristos la contemplarea slavei, şi, în ultimă instanţă, la mistica unire cu Dumnezeu, dar trebuie totuşi să începem printr-o asemenea cunoaştere. Unii credincioşi s-au ridicat, tocmai prin „filozofia practică" sau prin viaţa activă a creştinului, de la trupul lui Hristos la sufletul Său; alţii, prin contemplaţie, s-au învrednicit să meargă de la sufletul lui Hristos la „mintea" lui Hristos; iar unii, puţini, prin unire mistică, au fost în stare să meargă încă şi mai departe, de la mintea lui Hristos spre însăşi

1. Stăniloae: „Căci nu naşte Duhul o plecare a voii fără voie, ci pe una voită o modelează pînă la îndumnezeire" (*Filoc.* 3, p. 53) (n. tr.)

însemnat că acest plan dumnezeiesc a fost înlocuit şi că omul a fost prins în cursa unui mod de procreare material, dominat de patimi sexuale. Pentru acest motiv, Logosul lui Dumnezeu a devenit om, pentru a-l elibera pe om de această patimă şi a-l readuce la condiţia pentru care fusese creat. Şi, astfel, Dumnezeu a devenit om pentru ca omul să poată deveni dumnezeu. Duminica Paştelui, „prima Duminică", ar putea fi privită fie ca „un simbol al viitoarei învieri a firii şi al nestricăciunii", fie ca „un chip al viitoarei îndumnezeiri prin har". În ultimă instanţă, acestea erau, bineînţeles, identice pentru credincios. Definiţia însăşi a Evangheliei era strîns legată de cea a mîntuirii; Evanghelia este „solie de la Dumnezeu şi îndemn adresat omului prin Fiul întrupat, împăcare [pe care El a lucrat-o] cu Tatăl, iar celor care cred în El dăruindu-le ca dar o răsplată, şi anume, îndumnezeirea veşnică"[1]. Chiar dacă îndumnezeirea nu era menţionată explicit în fiecare definiţie a evangheliei, ea era prezentă implicit în calitate de conţinut al mîntuirii proclamate de evanghelie.

Max. *Ambig*. 42 (*PG* 91:1348-1349)

Max. *Ambig*. 64 (*PG* 91:1389) [PSB 80:331 – *n. tr.*]

Max. *Qu. Thal*. 61 (*PG* 90:637)
Max. *Ambig* 50 (*PG* 91:1368)

Expresia „dăruind o răsplată ca dar" sugerează o ambiguitate în ideea de îndumnezeire, căci este „posibil ca Maxim să spună, pe de o parte, că nu există putere proprie firii umane capabilă să-l îndumnezeiască pe om, şi totuşi, pe de altă parte, că Dumnezeu se face om *în măsura în care* omul s-a îndumnezeit". Declaraţia biblică „Sînteţi dumnezei" nu trebuie înţeleasă în sensul că omul are capacitatea prin natură sau prin condiţia sa de acum de a realiza îndumnezeirea; el ar putea-o împlini şi ar putea primi acest nume sublim numai prin adopţie şi prin harul lui Dumnezeu. Altfel, îndumnezeirea n-ar fi darul lui Dumnezeu, ci o lucrare a naturii umane înseşi. „Nici o creatură nu este capabilă de îndumnezeire prin propria natură, de vreme ce nu este capabilă să-L cuprindă pe Dumnezeu. Aceasta se poate întîmpla numai prin harul lui Dumnezeu"[2]. Îndumnezeirea nu ţine de puterea

Thunberg (1965) 457-458

Max. *Ambig*. 20 (*PG* 91:1237)

Max. *Qu. Thal*. 22 (*PG* 90:321)

1. Stăniloae: „solie şi îndemn al lui Dumnezeu către oameni, trimise prin Fiul Său, Care S-a întrupat şi a dăruit ca răsplată a împăcării cu Tatăl, celor ce ascultă de El, îndumnezeirea nenăscută (sau necreată)" (*Filoc*. 3:343) (n. tr.).
2. Stăniloae: „Căci nimic din ceea ce este făcut nu este prin fire făcător de îndumnezeire, odată ce nu poate cuprinde pe Dumnezeu. Pentru că numai harului dumnezeiesc îi este propriu să hărăzească fiinţelor create îndumnezeirea pe măsura lor şi numai El strălumineaza firea cu lumina cea mai presus de fire şi o ridică deasupra hotarelor ei prin covîrşirea slavei" (*Filoc*. 3:72-73) (n. tr.).

Max. *Opusc.* 1 (*PG* 91:33)

omenească, ci doar de puterea dumnezeiască. Și totuși, această insistență repetată și neechivocă asupra harului ca fiind esențial îndumnezeirii nu viza excluderea libertății voinței umane de la participarea în procesul îndumnezeirii. Căci „Duhul nu naște o voință care nu voiește, ci transformă în îndumnezeire o voință care dorește"[1]. Astfel, antiteza dintre harul divin și libertatea umană, care a urmărit teologia apuseană multe secole, nu a prezentat o problemă în forma aceasta pentru gîndirea creștină răsăriteană. Este probabil semnificativ faptul că unele dintre cele mai extinse discuții asupra problemei au intervenit în controversele cu Islamul.

Max. *Qu. Thal.* 6 (*PG* 90:280)

Vezi *infra*, pp. 259-260

Darul îndumnezeirii împlinit prin întruparea Logosului nu a fost totuși ceva ce urma să fie ținut ascuns. Era o problemă care ține de revelația divină făcută cunoscută omului prin învățătura sacră. Așadar, „mîntuirea deplină" avea drept contraparte „mărturisirea deplină", iar ereticii se împotriveau amîndurora. Întrucît doctrina revelată divin conține adevărul mîntuirii, este potrivit să numim „doctrinele sfinților lumini îndumnezeitoare", căci ele luminau pe credincioși cu lumina cunoașterii trainice și-i îndumnezeiau. Era specific mijloacelor harului și revelației să comunice o cunoaștere a adevărului divin în chiar procesul de îndumnezeire prin care ele transformau omul muritor. Pe de o parte, Scriptura nu doar prezenta istoria revelației și a mîntuirii, căci, „prin dumnezeieștile Scripturi, noi sîntem curățiți și iluminați în vederea sfintei nașteri cea de la Dumnezeu". Pe de altă parte, Sfintele Taine nu transmit numai har, căci „prin împărtășire și prin ritualul mirungerii noi sîntem desăvîrșiți în cunoașterea noastră". Adevărul mîntuirii a dăruit mai mult decît cunoaștere, dar nimic mai puțin. Putem să ne ridicăm de la o cunoaștere a istoriei mîntuitoare a întrupării, morții și învierii lui Hristos la contemplarea slavei, și, în ultimă instanță, la mistica unire cu Dumnezeu, dar trebuie totuși să începem printr-o asemenea cunoaștere. Unii credincioși s-au ridicat, tocmai prin „filozofia practică" sau prin viața activă a creștinului, de la trupul lui Hristos la sufletul Său; alții, prin contemplație, s-au învrednicit să meargă de la sufletul lui Hristos la „mintea" lui Hristos; iar unii, puțini, prin unire mistică, au fost în stare să meargă încă și mai departe, de la mintea lui Hristos spre însăși

Max. *Opusc.* 7 (*PG* 91:76)

Max. *Schol. N. d.* 1.3 (*PG* 4:197)

Max. *Schol. I. b.* 5.3 (*PG* 4:161)

Max. *Ambig.* 60 (*PG* 91:1385)

1. Stăniloae: „Căci nu naște Duhul o plecare a voii fără voie, ci pe una voită o modelează pînă la îndumnezeire" (*Filoc.* 3, p. 53) (n. tr.)

Max. *Ambig.* 47 (*PG* 91:1360)

Dumnezeirea Sa. Dar adevărata cunoaştere a lui Dumnezeu în Hristos le era tuturor acestora indispensabilă.

Unirea cu Dumnezeu şi treapta ei preliminară, purificarea, erau deci strîns legate de cunoaştere. Comentînd un pasaj din Grigorie de Nazianz, Maxim afirmă că o „mistagogie prin cunoaştere" este fundamentală pentru curăţirea minţii prin Duhul Sfînt, chiar dacă acest dar este conferit numai celor care au deja darul sfinţeniei. Credinţa trebuia definită drept „fundamentul imediat al faptelor bune, acela care ne dă încredere că Dumnezeu există şi că lucrurile dumnezeieşti sînt adevărate". Ca atare, credinţa este temeiul atît al nădejdii, cît şi al dragostei. Fără ea, nici una dintre ele nu poate ramîne neşovăielnică. Împărăţia lui Dumnezeu, care nu e altceva decît unirea cu Dumnezeu, este de fapt „credinţa în acţiune"[1]. O asemenea credinţă este destul de precisă în conţinutul şi obiectul ei. Este „credinţa Bisericii... prin care intrăm la moştenirea binelui". Credinţa este ataşată dogmelor ortodoxe ale Bisericii, care fac posibilă atît nădejdea, cît şi dragostea. Fără credinţă este imposibil să ajungi la mîntuire. Credincioşii au fost învăţaţi că disciplina necesară pentru a ajunge la viaţa veşnică nu este nimic altceva decît această credinţă; credinţa ortodoxă este necesară pentru mîntuire. Astfel, atenţionarea Apostolului Pavel împotriva celor „ce fac dezbinări şi sminteli împotriva învăţăturii pe care aţi primit-o" a fost luată drept un atac împotriva „celor care nu acceptă dogmele pioase şi mîntuitoare ale Bisericii".

Max. *Ambig.* 19 (*PG* 91:1233)

Max. *Ep.* 2 (*PG* 91 : 393, 396)

Max. *Qu. Thal.* 33 (*PG* 90 :373)

Max. *Qu. Thal.* 48 (*PG* 90:440) [*Filoc.* 3, p. 184 – n. tr.].

Max. *Ep.* 12 (*PG* 91 :504)

Rom. 16,17

Max. *Ep.* 12 (*PG* 91 : 497)

Aceste pioase şi mîntuitoare dogme ale Bisericii erau adevăruri revelate dumnezeieşte şi, ca atare, neschimbabile. Cînd, de exemplu, un teolog ajungea să definească „starea supremă de rugăciune", definiţia era introdusă cu formula „Se spune" pentru că manualele de rugăciune şi practică ascetică, asemenea altor compendii de învăţătură creştină, nu pretindeau că sînt cîtuşi de puţin originale. Cea mai bogată moştenire pe care cineva o putea transmite posterităţii era, după părerea lui Teodor Studitul, credinţa ortodoxă a Bisericii împreună cu regula monahală. Citîndu-l pe Maxim, acelaşi teolog identifica drept „dogmă a adevărului" învăţătura care fusese propovăduită de către Părinţi în Antichitatea creştină; adversarii săi erau de acord cu el asupra principiului formal, fără a fi însă de

Max. *Carit.* 2.61 (*PG* 90:1004)

Teod. Stud. *Or.* 11.7.43 (*PG* 99: 845)

1. Stăniloae: „credinţa dezvoltată prin lucrare" (*Filoc.* 3, p. 131) (n. tr.)

Teod. Stud. *Antirr.* 2.39-40 (*PG* 99:380-381)

acord și în privința conținutului material al acelei tradiții. Fiecare dintre cele două părți implicate în oricare dintre controversele de care ne vom ocupa accepta principiul unui adevăr neschimbabil. Monoteliții și dioteliții, iconoclaștii și iconodulii, grecii și latinii se revendicau cu toții din acest principiu și insistau că respectă acest adevăr neschimbabil. „Cuvîntul adevărului este astfel: – ar fi putut spune oricare dintre ei – este uniform și de neclătinat prin însăși natura lui și nu poate fi supus unor diferențe de viziune sau unor schimbări vremelnice. El este mereu același, învățînd și pledînd mereu pentru același lucru, pentru că este mai presus de toate adăugările și scăderile". Dimpotrivă, este caracteristic falsității să se „scindeze în multe părți și în multe teorii, schimbîndu-se brusc dintr-una în alta. O dată susține una, iar în momentul următor învață exact opusul și nu rămîne niciodată fixată în același loc, căci este predispusă schimbării și

Teod. Stud. *Antirr.* 2. pr. (*PG* 99:352)

necesităților transformării". Deci, atunci cînd un conciliu ecumenic promulga o doctrină sub asistența Sfîntului Duh, aceasta era recunoscută drept „tradiția veche, bucurîndu-se încă de la început de încredere și autoritate în Biserică...

Nichif. *Apol.* 5 (*PG* 100:839)

și nicidecum o inovație".

La baza acestei definiții a adevărului divin ca fiind neschimbabil stătea o definiție a divinului însuși ca neschimbabil și absolut. Pentru că Dumnezeu este mai presus de schimbare, adevărul despre El trebuie să fie la fel. Este caracteristic naturii lui Dumnezeu să fie impasibilă și

Max. *Schol. Ep. Dion. Ar.* 9. 1 (*PG* 4:560)
Max. *Schol. N. d.* 10.2 (*PG* 4:385)

indestructibilă. Dumnezeu este „și vechi, și nou", după cum o spune clar și Epistola către Evrei 13,8. Este cu neputință să cugeți la Dumnezeu vreo schimbare ori să-I

Max. *Qu. Thal.* 60 (*PG* 90:621) [*Filoc.* 3:326 – n. tr.]

atribui vreo mișcare a minții sau a voii. Cînd relatările biblice, în special cele din Vechiul Testament, atribuie lui Dumnezeu „părerea de rău", acest lucru nu trebuie înțeles în sens literal drept un fel de antropopasism, ci – în con-

Max. *Qu. dub.* 32 (*PG* 90:812-813) [*Filoc.* 2:224 – *n. tr.*]

sens cu caracterul limbajului biblic – o acomodare la felul omenesc de exprimare. Caracteristica felului în care vorbește Scriptura nu este acuratețea literală, aceasta pentru ca cititorii săi să poată cuprinde ceea ce transcende expre-

Max. *Schol. I. c.* 2.2 (*PG* 4:37)

siei literale. Astfel, numai Dumnezeu este imuabil prin însăși natura Lui; și totuși, și alții ar putea primi darul de a fi „neschimbați", aceasta constituindu-se într-un fel

Max. *Schol. I. c.* 7.2 (*PG* 4:68)

de deprindere. Dumnezeu este „prin fire bun și nepătimitor" și iubește toate făpturile Sale la fel; tot așa și un om care, „prin bunăvoire este bun și nepătimitor, iubește pe toți

Max. *Carit.* 1.25 (*PG* 90 : 965)

oamenii la fel"[1]. Parte din procesul de mîntuire ca îndumnezeire este ridicarea gradată a minţii omului către mintea lui Dumnezeu. Prin harul rugăciunii, ea se uneşte cu Dumnezeu şi învaţă să se însoţească numai cu Dumnezeu, devenind încă şi mai dumnezeiască şi ieşind astfel din ce în ce mai mult de sub stăpînirea acestei vieţi muritoare.[2]

Max. *Ascet.* 24 (*PG* 90 : 929)

Judecata lui Dumnezeu nu acţionează „potrivit timpului şi trupului" şi astfel sufletul, care transcende timpul şi trupul, este asimilat acestei calităţi divine.[3]

Max. *Qu. dub.* 60 (*PG* 90 : 832)

Folosirea aceluiaşi vocabular şi în special a aceluiaşi termen-cheie, „neschimbabil", atît pentru firea lui Dumnezeu, cît şi pentru caracterul distinctiv al adevărului despre Dumnezeu, pare să presupună o legătură între cele două.

Contrastul dintre adevărul ortodox despre Dumnezeu şi distorsiunile eretice trebuie căutat tocmai în această trăsătură caracteristică. Este o marcă a ereticilor faptul că ei pun la cale „inovaţia acelor lucruri care fac evanghelia fără valoare".

Max. *Ep.* 13 (*PG* 91 : 517)
Nichif. *Antirr.* 1. 23 (*PG* 100 : 257)
Vezi volumul I, pp. 117-127

Eretic era cel ce putea fi etichetat drept „descoperitorul acestor dogme noi". Mişcarea montanistă a secolelor al II-lea şi al III-lea, cu pretenţia sa de profeţie nouă, era respinsă, fiind considerată nu un produs al Sfîntului Duh, ci al duhului rău şi demonic.

Max. *Ambig.* 68 (*PG* 91 : 1405)
Vezi volumul I, pp. 346-347

Teoria lui Origen a preexistenţei sufletului ca şi teoriile preexistenţei trupului negau „calea împărătească" a vechii tradiţii patristice, care învaţă că sufletul şi trupul au fost create simultan.

Max. *Ambig.* 42 (*PG* 91 : 1325)

Spre deosebire de această tradiţie, care era modestă în privinţa pretenţiilor referitoare la cunoaşterea lui Dumnezeu, eretici precum Eunomie îndrăzniseră să pretindă „că-L cunosc pe Dumnezeu la fel cum se cunoaşte El pe Sine", ceea ce era nebunie şi blasfemie.

Max. *Ambig.* 18 (*PG* 91 : 1232)

„Inovaţia" şi „blasfemia" erau aproape sinonime, căci amîndouă se

---

1. Stăniloae: „Precum Dumnezeu, fiind prin fire bun şi fără patimă, iubeşte pe toţi la fel, ca făpturi ale sale, [dar pe cel virtuos îl slăveşte, ca pe unul ce şi-a însuşit cunoştinţa şi prin aplecarea voii, iar pe cel leneş îl miluieşte prin bunătatea Sa şi îl întoarce în veacul acesta prin certare,] tot aşa şi cel bun şi fără patimă în aplecarea voii sale, iubeşte pe toţi oamenii la fel" (*Filoc.*, 2, 40) (n. tr.).
2. Stăniloae: „Harul rugăciunii însă uneşte mintea cu Dumnezeu. Iar unind-o cu Dumnezeu, o desface de toate înţelesurile. Atunci mintea, întreţinîndu-se cu Dumnezeu dezbrăcată de toate, ajunge să ia formă dumnezeiască" (*Filoc.* 2, 15) (n. tr.).
3. Stăniloae: „Judecata lui Dumnezeu nu se face ţinînd seama de timp şi de trup, deoarece sufletul fiind netemporal şi netrupesc, nu creşte şi nu sfîrşeşte deodată cu timpul, iar mişcările şi înclinările lui nu se nasc în chip temporal" (*Filoc.* 2, 237) (n. tr.).

Max. *Ambig.* 24 (*PG* 91:1261)

opuneau adevărului dumnezeiesc, aşa după cum o dovedise erezia ariană. Această ostilitate faţă de inovaţia teologică apărea cu o vigoare cel puţin egală şi la cei ce susţineau opinii care aveau să fie socotite în cele din urmă eretice. Astfel, o poziţie hristologică, pe care Maxim a combătut-o se clădea pe supoziţia că „orice formulă sau termen care nu se găseşte la Părinţi se vădeşte a fi, evident, o inovaţie", şi că aceia care învăţau asemenea lui

Teod. CP. *Qu. Max.* 2, *apud* Max. *Opusc.* 19 (*PG* 91:216-217)

Maxim, îşi inventau propria lor doctrină, în opoziţie cu formula Părinţilor. Un alt oponent al lui Maxim insista asupra faptului că ar fi suficient ca teologii să nu se abată de la limbajul primelor concilii şi să nu spună mai mult

Pyrr. *apud* Max. *Pyrr.* (*PG* 91:300)

decît au spus ele, chiar dacă între timp apăruseră noi întrebări. Erau cu toţii de acord că erezia era pur şi simplu

Nichif. *Antirr.* 1.20 (*PG* 100:244)

„o credinţă nouă", care propovăduia „un dumnezeu străin" ; drept urmare, trebuia respinsă. Ea contrazicea nu numai

Nichif. *Antirr.* 1.43 (*PG* 100:309)

adevărul vechi tradiţional, ci şi propriile declaraţii.

Adevărul neschimbător al mîntuirii nu era, aşadar, subiect de negociere. Cînd cineva cerea iertare pe temeiul necunoaşterii doctrinei ortodoxe, era esenţial să se facă deosebirea între iertarea acordată unei persoane pentru căderile ei (ceea ce porunceşte Evanghelia) şi o iertare extinsă asupra dogmelor false (ceea ce era interzis de

Max. *Pyrr.* (*PG* 91:352)

aceeaşi Evanghelie). Controversa doctrinară constituia o neînţelegere nu în ceea ce priveşte vocabularul, ci în ceea ce priveşte substanţa însăşi a credinţei creştine ; aceasta

Max. *Opusc.* 16 (*PG* 91:189)

nu putea fi respinsă ca logomahie. S-a sugerat uneori că cele două părţi implicate în controversa asupra celor două voinţe ale lui Hristos nu se deosebeau „deloc, în afară

Pyrr. *apud* Max. *Pyrr.* (*PG* 91:296)

doar de simple formule", dar această sugestie a fost respinsă ca o trădare a adevăratei credinţe. Pentru cei credincioşi nu putea exista, în tradiţie, o diferenţă între învăţăturile fundamentale şi cele secundare, între ceea ce trebuia respectat mai mult şi ceea ce trebuia respectat mai puţin, căci doctrina venea de la Părinţi şi trebuia

Nichif. *Antirr.* 3.34 (*PG* 100:428)

cinstită. Aceasta era credinţa veche şi neschimbată a Bisericii. Cei ce o primeau erau „cei ce păşteau în păşunea

Max. *Ep.* 12 (*PG* 91:500)

dumnezeiască şi curată a învăţăturii Bisericii". Biserica

Max. *Qu. Thal.* 63. (*PG* 90:665)

este „curată şi neîntinată, neprihănită şi nealterată" şi nimic nu este străin sau confuz în mesajul ei. Adevărul Evangheliei este prezent în Biserică aşa cum a fost dintru început, aşa este acum şi va fi mereu, cît va fi lumea.

Normele doctrinei tradiționale

Max. *Pyrr.* (*PG* 91:328)

Izvorul acestui adevăr neschimbat trebuie găsit în „dogmele evangheliştilor, şi apostolilor, şi prooorocilor". Cunoaşterea dătătoare de mîntuire a acestui adevăr, izvor de viaţă, vine dintr-o succesiune de mărturii din Vechiul şi din Noul Testament, începînd cu cele ale patriarhilor, legiuitorilor şi conducătorilor de oşti, continuînd apoi cu cele ale judecătorilor şi regilor, şi evoluînd spre vremea profeţilor, evangheliştilor şi apostolilor. Cuvintele lor, conţinute în Sfintele Scripturi inspirate, nu sînt de pe pămînt, ci din cer. Studierea lor de-a lungul vieţii şi „continua meditaţie asupra dumnezeieştilor Scripturi"[1] constituie calea către sănătatea spirituală. Nu este îngăduit, aşadar, nimănui să refuze să creadă ceea ce spune Scriptura. Trebuie mai degrabă să dăm atenţie cuvîntului ei, căci dacă Cel care a vorbit este Dumnezeu şi dacă El este necircumscris în esenţa Sa, atunci, evident, şi Cuvîntul spus de El este necircumscris[2]. Temelia credinţei este autoritatea apostolilor, arhitecţii şi vestitorii adevărului. Astfel, apostolul Pavel este slujitorul tainelor supraomeneşti, conducătorul şi călăuza universală, veritabil arhiereu. Nu numai inspiraţia, dar şi claritatea certifică Scriptura ca autoritate supremă a doctrinei creştine.

Max. *Qu. Thal.* 40 (*PG* 90:400)

Max. *Schol. Myst.* 1.3 (*PG* 4:420)

Max. *Ascet.* 18 (*PG* 90:925)

Max. *Qu. Thal.* 50 (*PG* 90:465)

Nichif. *Imag.* 3 (*PG* 100:537)
Max. *Qu. Thal.* 28 (*PG* 90:365) ; Max. *Schol. N. d.* 2.11 (*PG* 4:432); Max. *Schol. I. c.* 6.2 (*PG* 4:64)
Max. *Ep.* 7 (*PG* 91:433)

Şi totuşi, controversele care s-au iscat de-a lungul secolelor asupra înţelesului doctrinei creştine au confirmat faptul că, oricît de inspirată şi de clară este Scriptura, teologii pot s-o citească şi s-o înţeleagă în feluri diferite, cu adevărat, contradictorii. Era esenţial să nu fie depăşit „înţelesul Scripturii". Căci „aceia care nu citesc cuvintele Duhului cu înţelegere şi cu grijă" ar putea să cadă „în multe feluri de greşeli", aşa cum s-a şi întîmplat. Nu este suficient să cunoşti în amănunt Scripturile şi să fi fost pregătit în acest sens; ereticii, în pofida acestor avantaje, au reuşit să se amăgească singuri. Ei au răstălmăcit Scripturile pentru a le potrivi propriilor lor minţi, care erau potrivnice lui Dumnezeu. O asemenea falsă interpretare se petrece cînd cititorul, din ignoranţă şi mai ales prin distorsionare voită, nu reuşeşte să observe specificitatea

Max. *Schol. N. d.* 8.10 (*PG* 4:368)

Max. *Qu.Thal.* 43 (*PG* 90:413)

Max. *Schol. N. d.* 2.2 (*PG* 4:213)

1. Adică ocuparea neîntreruptă cu Sfînta Scriptură (Stăniloae, *Filoc.* 2, p. 11) (n. tr.)
2. Stăniloae: „Fiindcă dacă Dumnezeu este, iar El este după fiinţă nehotărnicit, e vădit că şi cuvântul grăit de El este nehotărnicit" (*Filoc.* 3, p. 196) (n. tr.).

felului de a vorbi al Scripturii. Este în „obişnuinţa Scripturii să explice sfaturile negrăite şi tainice ale lui Dumnezeu într-o manieră trupească, în aşa fel încît noi să fim în stare să înţelegem lucrurile divine prin mijlocirea cuvintelor şi sunetelor care sînt înrudite, căci altfel raţiunea lui Dumnezeu rămîne necunoscută, cuvîntul Său, nespus, viaţa Sa, de necuprins"[1]. Ar însemna că aceste lucruri nu sînt de fapt aşa cum le descrie Scriptura, dar Scriptura este adevărată chiar şi atunci cînd nu este, din punct de vedere literal, exactă. Oricine a căutat să prindă sensul Scripturilor a trebuit să aibă foarte mare grijă la felul de exprimare al acestora. Respectivul trebuia de asemenea să observe că un cuvînt sau un nume propriu folosit în ele are sensuri multiple. Scriptura aşază în mod consecvent sensul ei real şi spiritual „înaintea întîmplărilor istorisite", însă acest fapt este evident numai pentru cei care au dobîndit vederea nevătămată şi ochi sănătoşi. Întîmplările istorisite în Biblie nu sînt niciodată doar istorice.

Max. *Qu. Thal.* 28 (*PG* 90:361)
Max. *Schol. I. c.* 2. 2 (*PG* 4:37)

Max. *Qu. Thal.* 64 (*PG* 90:693)

Max. *Qu. Thal.* 17 (*PG* 90:305)
Max. *Schol. Ep. Dion. Ar.* 9. 2 (*PG* 4:568)

Mai presus de toate, această caracteristică a Scripturii este importantă pentru o corectă înţelegere a ceea ce trebuia spus despre Hristos şi despre mîntuire. „Mîntuitorul nostru are multe numiri" şi sînt multe metode de contemplare a Lui prin intermediul tipurilor şi simbolurilor din lumea naturală, aşa cum sînt folosite acestea în Scripturi. Interpretarea corectă a Scripturii este interpretarea simbolică şi sacramentală, din pricina naturii adevărului inefabil comunicat de ea. Deşi este adevărat că „harisma profeţilor este mult inferioară celei a apostolilor", totuşi scrierile profeţilor, dacă sînt corect înţelese, abundă în mărturii despre Hristos. Cei trei mii care au ieşit din Babilon sînt o mărturie pentru Sfînta Treime. Ierarhia Bisericii este o împlinire a preoţiei Vechiului Testament. Vechiul Testament este o umbră a Noului Testament, în care făgăduinţa îndumnezeirii s-a împlinit. Toţi creştinii sînt de acord să accepte Vechiul Testament dimpreună cu Noul Testament, chiar dacă nu cad mereu de acord asupra interpretării lui. Dumnezeu a prefigurat prin tot felul de simboluri întruparea Fiului Său în persoana lui Iisus

Max. *Ambig.* 46 (*PG* 91:1356)

Max. *Schol. Ep. Dion. Ar.* 9. 1 (*PG* 4:561)
Max. *Qu. Thal.* 28 (*PG* 90:365) [*Filoc.* 3:108 – *n. tr.*]

Neem. 7, 66-70 (LXX)
Max. *Qu. Thal.* 55 (*PG* 90:544-545) [*Filoc.* 3:280 – *n. tr.*]
Max. *Schol. I. b.* 5. 2 (*PG* 4:161)
Max. *Schol. I. b.* 3. 2; 3. 5 (*PG* 4:137; 141)

Teod. Abû Q. *Mim.* 1.18 (Graf 104)

1. Stăniloae: „Este obiceiul Scripturii să înfăţişeze cele negrăite şi ascunse ale lui Dumnezeu în chip trupesc, ca noi să putem înţelege cele dumnezeieşti cu ajutorul cuvintelor şi glasurilor cari ne sînt familiare; căci în sine Dumnezeu este Minte necunoscută, Cuvînt negrăit şi Viaţă necuprinsă" (*Filoc.*, III, ed. I Sibiu, 1948, p. 108; ed. a II-a Harisma, Bucureşti, 1994, p. 121) (n. tr.).

Normele doctrinei tradiționale

Izvorul acestui adevăr neschimbat trebuie găsit în „dogmele evangheliștilor, și apostolilor, și proorocilor". Cunoașterea dătătoare de mîntuire a acestui adevăr, izvor de viață, vine dintr-o succesiune de mărturii din Vechiul și din Noul Testament, începînd cu cele ale patriarhilor, legiuitorilor și conducătorilor de oști, continuînd apoi cu cele ale judecătorilor și regilor, și evoluînd spre vremea profeților, evangheliștilor și apostolilor. Cuvintele lor, conținute în Sfintele Scripturi inspirate, nu sînt de pe pămînt, ci din cer. Studierea lor de-a lungul vieții și „continua meditație asupra dumnezeieștilor Scripturi"[1] constituie calea către sănătatea spirituală. Nu este îngăduit, așadar, nimănui să refuze să creadă ceea ce spune Scriptura. Trebuie mai degrabă să dăm atenție cuvîntului ei, căci dacă Cel care a vorbit este Dumnezeu și dacă El este necircumscris în esența Sa, atunci, evident, și Cuvîntul spus de El este necircumscris[2]. Temelia credinței este autoritatea apostolilor, arhitecții și vestitorii adevărului. Astfel, apostolul Pavel este slujitorul tainelor supraomenești, conducătorul și călăuza universală, veritabil arhiereu. Nu numai inspirația, dar și claritatea certifică Scriptura ca autoritate supremă a doctrinei creștine.

Max. *Pyrr.* (*PG* 91:328)

Max. *Qu. Thal.* 40 (*PG* 90:400)

Max. *Schol. Myst.* 1.3 (*PG* 4:420)

Max. *Ascet.* 18 (*PG* 90:925)

Max. *Qu. Thal.* 50 (*PG* 90:465)

Nichif. *Imag.* 3 (*PG* 100:537)
Max. *Qu. Thal.* 28 (*PG* 90:365) ; Max. *Schol. N. d.* 2.11 (*PG* 4:432); Max. *Schol. I. c.* 6.2 (*PG* 4:64)
Max. *Ep.* 7 (*PG* 91:433)

Și totuși, controversele care s-au iscat de-a lungul secolelor asupra înțelesului doctrinei creștine au confirmat faptul că, oricît de inspirată și de clară este Scriptura, teologii pot s-o citească și s-o înțeleagă în feluri diferite, cu adevărat, contradictorii. Era esențial să nu fie depășit „înțelesul Scripturii". Căci „aceia care nu citesc cuvintele Duhului cu înțelegere și cu grijă" ar putea să cadă „în multe feluri de greșeli", așa cum s-a și întîmplat. Nu este suficient să cunoști în amănunt Scripturile și să fi fost pregătit în acest sens ; ereticii, în pofida acestor avantaje, au reușit să se amăgească singuri. Ei au răstălmăcit Scripturile pentru a le potrivi propriilor lor minți, care erau potrivnice lui Dumnezeu. O asemenea falsă interpretare se petrece cînd cititorul, din ignoranță și mai ales prin distorsionare voită, nu reușește să observe specificitatea

Max. *Schol. N. d.* 8.10 (*PG* 4:368)

Max. *Qu.Thal.* 43 (*PG* 90:413)

Max. *Schol. N. d.* 2.2 (*PG* 4:213)

---

1. Adică ocuparea neîntreruptă cu Sfînta Scriptură (Stăniloae, *Filoc.* 2, p. 11) (n. tr.)
2. Stăniloae : „Fiindcă dacă Dumnezeu este, iar El este după ființă nehotărnicit, e vădit că și cuvântul grăit de El este nehotărnicit" (*Filoc.* 3, p. 196) (n. tr.).

felului de a vorbi al Scripturii. Este în „obişnuinţa Scripturii să explice sfaturile negrăite şi tainice ale lui Dumnezeu într-o manieră trupească, în aşa fel încît noi să fim în stare să înţelegem lucrurile divine prin mijlocirea cuvintelor şi sunetelor care sînt înrudite, căci altfel raţiunea lui Dumnezeu rămîne necunoscută, cuvîntul Său, nespus, viaţa Sa, de necuprins"[1]. Ar însemna că aceste lucruri nu sînt de fapt aşa cum le descrie Scriptura, dar Scriptura este adevărată chiar şi atunci cînd nu este, din punct de vedere literal, exactă. Oricine a căutat să prindă sensul Scripturilor a trebuit să aibă foarte mare grijă la felul de exprimare al acestora. Respectivul trebuia de asemenea să observe că un cuvînt sau un nume propriu folosit în ele are sensuri multiple. Scriptura aşază în mod consecvent sensul ei real şi spiritual „înaintea întîmplărilor istorisite", însă acest fapt este evident numai pentru cei care au dobîndit vederea nevătămată şi ochi sănătoşi. Întîmplările istorisite în Biblie nu sînt niciodată doar istorice.

Max. *Qu. Thal.* 28 (*PG* 90:361)
Max. *Schol. I. c.* 2. 2 (*PG* 4:37)

Max. *Qu. Thal.* 64 (*PG* 90:693)

Max. *Qu. Thal.* 17 (*PG* 90:305)
Max. *Schol. Ep. Dion. Ar.* 9. 2 (*PG* 4:568)

Mai presus de toate, această caracteristică a Scripturii este importantă pentru o corectă înţelegere a ceea ce trebuia spus despre Hristos şi despre mîntuire. „Mîntuitorul nostru are multe numiri" şi sînt multe metode de contemplare a Lui prin intermediul tipurilor şi simbolurilor din lumea naturală, aşa cum sînt folosite acestea în Scripturi. Interpretarea corectă a Scripturii este interpretarea simbolică şi sacramentală, din pricina naturii adevărului inefabil comunicat de ea. Deşi este adevărat că „harisma profeţilor este mult inferioară celei a apostolilor", totuşi scrierile profeţilor, dacă sînt corect înţelese, abundă în mărturii despre Hristos. Cei trei mii care au ieşit din Babilon sînt o mărturie pentru Sfînta Treime. Ierarhia Bisericii este o împlinire a preoţiei Vechiului Testament. Vechiul Testament este o umbră a Noului Testament, în care făgăduinţa îndumnezeirii s-a împlinit. Toţi creştinii sînt de acord să accepte Vechiul Testament dimpreună cu Noul Testament, chiar dacă nu cad mereu de acord asupra interpretării lui. Dumnezeu a prefigurat prin tot felul de simboluri întruparea Fiului Său în persoana lui Iisus

Max. *Ambig.* 46 (*PG* 91:1356)

Max. *Schol. Ep. Dion. Ar.* 9. 1 (*PG* 4:561)
Max. *Qu. Thal.* 28 (*PG* 90:365) [*Filoc.* 3:108 – *n. tr.*]

Neem. 7, 66-70 (LXX)
Max. *Qu. Thal.* 55 (*PG* 90:544-545) [*Filoc.* 3: 280 – *n. tr.*]
Max. *Schol. I. b.* 5. 2 (*PG* 4:161)
Max. *Schol. I. b.* 3. 2; 3. 5 (*PG* 4:137; 141)

Teod. Abû Q. *Mim.* 1.18 (Graf 104)

1. Stăniloae: „Este obiceiul Scripturii să înfăţişeze cele negrăite şi ascunse ale lui Dumnezeu în chip trupesc, ca noi să putem înţelege cele dumnezeieşti cu ajutorul cuvintelor şi glasurilor cari ne sînt familiare; căci în sine Dumnezeu este Minte necunoscută, Cuvînt negrăit şi Viaţă necuprinsă" (*Filoc.*, III, ed. I Sibiu, 1948, p. 108; ed. a II-a Harisma, Bucureşti, 1994, p. 121) (n. tr.).

Hristos. Este sarcina exegetului credincios să găsească aceste simboluri şi să le interpreteze din perspectiva Întrupării. El trebuie să înţeleagă Scriptura atît în spiritul, cît şi în litera ei ; fără spiritul ei, înţelesul întreg al Scripturii rămîne inaccesibil. Oricine acordă atenţie literei va înţelege doar înţelesul natural, nu şi pe cel supranatural. Acesta este motivul pentru care exegeza iudaică a eşuat în înţelegerea corectă a Vechiului Testament. Atunci cînd este evident că un text nu poate fi abordat din perspectiva unei exegeze literale, trebuie căutat un sens duhovnicesc, mai adînc. Acest sens duhovnicesc ar putea fi numit fie alegoric, fie tropologic. Sînt unii exegeţi care „stăruie cu toată osteneala numai pe litera Scripturii", dar cei care îl iubesc pe Dumnezeu trebuie să se concentreze asupra înţelegerii duhovniceşti, întrucît cuvîntul adevărului înseamnă pentru ei mai mult decît numai simpla literă a ceea ce a fost scris. Spre exemplu, aceasta este maniera potrivită de a interpreta acele lucruri din Scriptură care au fost spuse de oameni răi. Ţinînd cont de faptul că scopul Scripturii nu este să ofere doar informaţii naturale, ci să confere darul îndumnezeirii, sensul duhovnicesc este esenţial. Adevăratele autorităţi în înţelegerea sensului duhovnicesc sînt acelea care se apropie de cuvintele lui Dumnezeu în chip „mistic" ; această înţelegere este dată doar acelora care se dovedesc „vrednici" de Sfîntul Duh.

Cei care s-au dovedit cu adevărat „vrednici" sînt Părinţii Bisericii şi urmaşii lor spirituali din tradiţia ortodoxă, aceia care i-au dăruit formularea dogmelor. Făclia Scripturii poate fi văzută numai cînd este pusă în sfeşnicul Bisericii. Afirmaţia apostolului Pavel, că Hristos i-a pus în Biserică nu numai pe apostoli şi pe prooroci, ci şi pe învăţători, vrea să spună că „sîntem învăţaţi prin întreaga Sfîntă Scriptură, prin Vechiul şi prin Noul Testament, şi prin sfinţii dascăli şi prin concilii". Apostolii şi-au instruit urmaşii, iar aceştia i-au pregătit, la rîndul lor, pe urmaşii lor, „de Dumnezeu călăuziţii părinţi ai Bisericii universale"[1]. Negreşit, ceea ce învăţau Părinţii nu venea de la ei, ci era luat din Scripturi. Dar oricine îşi asuma sarcina de a expune „învăţătura completă" a Scripturii nu o putea face fără îndrumarea acelora care au căpătat înţelegerea exactă a tainelor Scripturii. O asemenea îndrumare în înţelegerea

Max. *Qu.Thol.* 62 (*PG* 90:648) [*Filoc.* 3:349 – *n. tr.*]

Max. *Qu.Thol.* 32 (*PG* 90:372) [*Filoc.* 3: 117 – *n. tr.*]
Max. *Qu.Thol.* 63 (*PG* 90:669) [*Filoc.* 3:367 – *n. tr.*]

Trof. Dam. 2. 4. 1. (*PO* 15 :223)

Max. *Qu. Thal.* 54 (*PG* 90: 521) [*Filoc.* 3: 232-256 – *n. tr.*]
Max. *Qu. dub.* 8 (*PG* 90: 792) [*Filoc.* 2: 212 – n. tr.]

Max. *Qu. Thal.* 52 (*PG* 90:492) [*Filoc.* 3 :217 – n. tr.]

Max. *Qu. Thal.* 38 (*PG* 90 :389) [Filoc. 3 : 131 – n. tr.]

Max. *Qu. Thal.* 65 (*PG* 90:745) [*Filoc.* 3: 428 – n. tr.]
Max. *Ambig.* 42 (*PG* 91:1345) [PSB 80 :303 – n. tr]
Max. *Qu. Thol.* 65 (*PG* 90 :737) [*Filoc.* 3:420 – n. tr.]

Max. *Schol. I. c.* 1. 2 (*PG* 4:32)
Max. *Qu. Thol.* 63 (*PG* 90:676-677) [*Filoc.* 3: 377 – n. tr.]

1Cor. 12,28

Max. *Mişc.* 9 (*PG* 90: 124)

Max. *Opusc.* 15 (*PG* 91 : 160)

Max. *Pyrr.* (*PG* 91:320)

Max. *Ambig.* 37 (*PG* 91:1293)

1. Am folosit aici, pentru claritate, sinonimia : catolic = universal (n. tr.).

învăţăturii sublime a Scripturii vine de la „mistici şi mistagogi”[1], care s-au îndeletnicit cu ea. Ereziile, vechi sau noi, pot fi denunţate prin lipsa întemeierii lor fie pe autoritatea Bibliei, fie pe cea a Părinţilor, pe cînd doctrina ortodoxă se află „în acord cu tradiţia atît a Sfintelor Profeţii, cît şi a învăţăturii patristice”. Atunci, autoritatea Scripturii este o autoritate a unei Scripturi interpretate corect, adică potrivit înţelesului duhovnicesc şi în armonie cu exegeza patristică. Părinţii sînt „corifei” ai Bisericii, şi chiar dacă cineva a putut să se abată de la exegeza lor într-un detaliu sau altul, aceasta nu schimbă dependenţa lui de ei „mai mult decît de însăşi respiraţia noastră”.

Atît de intimă este legătura dintre Scriptură şi Părinţi încît ar putea fi invocaţi la un loc, în una şi aceeaşi frază, „Sfîntul Apostol Pavel şi... Grigorie [de Nazianz], marele şi minunatul învăţător”. Diferenţa dintre Apostol şi Părintele Bisericii pare să fie mai degrabă una de grad decît de natură. Părinţii şi teologii Bisericii ar fi putut să se pronunţe în multe probleme pe care nu le discută, căci era în ei un har care îi autoriza s-o facă, dar ei au preferat să tacă. Spusele Părinţilor Biserici nu vin de la ei înşişi, ci de la harul lui Dumnezeu conferit lor. Autoritatea „sfinţilor noştri părinţi şi învăţători” nu era de fapt a lor, „ci mai mult a adevărului care vorbeşte şi a vorbit prin ei”. Astfel, atributul „inspirat de Dumnezeu” (θεόπνευστος), pe care l-a folosit Noul Testament numai o singură dată şi l-a aplicat la Vechiul Testament, ar putea fi aplicat şi Sfinţilor Părinţi. Atributele şi epitetele care au fost ataşate individual numelor Sfinţilor Părinţi sînt un indiciu semnificativ al harului deosebit şi al inspiraţiei lor. Atanasie era numit „acest Dascăl purtător-de-Dumnezeu” şi „infailibilul cîştigător al controverselor”; Vasile era „marele ochi al Bisericii”, ceea ce are probabil înţelesul de „lumina călăuzitoare”; Clement al Alexandriei era numit „filozof al filozofilor”, ale cărui adaptări ale teoriilor lui Platon aveau putere deosebită în Biserică; Dionisie Areopagitul, a cărui autenticitate şi vechime trebuiau să fie apărate împotriva criticilor, era „cel cu adevărat de Dumnezeu vorbitor, marele şi sfîntul Dionisie”, „acest binecuvîntat care s-a învrednicit de inspiraţia dumnezeiască”, cel care a învăţat în chip minunat şi corect toate dogmele de credinţă, şi chiar „descoperitorul de Dumnezeu” (θεοφάντωρ). Grigorie de Nazianz nu era numai „purtătorul-de-Dumnezeu Dascăl”, aşa cum

Max. *Ambig.* 67 (*PG* 91:1400)

Max. *Schol. I. b.* 6.6 (*PG* 4:172) ; Max. *Opusc.* 9 (*PG* 91:117
Max. *Opusc.* 20 (*PG* 91:245); Max. *Schol. N. d.* 1.3 (*PG* 4:197)

Teod. Stud. *Antirr.* 2.37 (*PG* 99:376)

Teod. Stud. *Or.* 7.7 (*PG* 99:753); Teod. Abû Q. *Mim.* 10. 16 (Graf 252)

Max. *Ambig.* 71 (*PG* 91:1409)

Max. *Qu. Thol.* 43 (*PG* 90:412)
Max. *Ambig.* pr. (*PG* 91:1033)

Max. *Ambig.* 10 (*PG* 91:1341)
2Tim. 3,16

Max. *Or. dom.* (*PG* 90:881) ; Teod. Stud. *Ep.* 1.19 (*PG* 99:968); Fot. *Mist.* 79 (*PG* 102:361)

Max. *Ambig.* 10 (*PG* 91:1105); Const. Pogon. *Edict.* (Mansi 11 : 704); Fot. *Ep.* 1.16 (*PG* 102:768)

Max. *Pyrr.* (*PG* 91:309); Lampe (1961) 988, Bab. *Evogr.* 1,35 (Frankenberg 81 [80])
Max. *Pyrr.* (*PG* 91:317) ; Max. *Schol. N. d.* 5.8 (*PG* 4:332)
Max. *Schol. N. d.* 4.12 ; 8.6 ; 11. 1 (*PG* 4:264 ; 360 ; 393)
Max. *Ambig.* 41 (*PG* 91:1312-1313)
Max. *Schol. N. d.* 12.4 (*PG* 4:405)
Max. *Schol. N. d.* 6.2 (*PG* 4:337)
Max. *Ambig.* 7; 23 (*PG* 91:1080 ; 1260)

1. *Mystes* (gr. μύστες) – iniţiat în mistere; mistagog (din gr. μυσταγωγός) – cel ce iniţiază în mistere (n. tr.).

Max. *Ambig.* 7 (*PG* 91:1077)
Max. *Ambig.* conc. (*PG* 91:1417)
Max. *Opusc.* 15 (*PG* 91:165-168)

era şi Atanasie, ci cuvîntările sale erau „preadumnezeieşti". Chiar şi unii dintre Părinţii latini au căpătat recunoaşterea, în special Ambrozie şi, mai ales, Papa Leon I.

Luaţi împreună, aceşti inspiraţi şi sfinţi Părinţi ai Bisericii universale, răsăriteană şi apuseană, constituie norma învăţăturii tradiţiei şi măsura ortodoxiei creştine. Atunci cînd adversarul lui Maxim, Pyrrhus, afirma că spusele Părinţilor sînt „legea şi canonul Bisericii", Maxim nu putea decît să fie de acord, declarînd că „în aceasta, ca şi în toate, noi îi urmăm pe Sfinţii Părinţi". Împotriva altor adversari, el proclama: „Mai întîi să dovedească ei aceasta pe baza hotărîrilor Părinţilor!... Dacă acest lucru este imposibil, atunci să părăsească aceste opinii şi să ni se alăture în a se conforma cu ceea ce au hotărît de-Dumnezeu-inspiraţii Părinţi ai Bisericii universale şi cele cinci concilii ecumenice". A identifica doctrina ortodoxă a Bisericii universale însemna a păstra ceea ce Părinţii au lăsat prin tradiţie. Un învăţător înţelept şi ortodox al dogmei bisericeşti este ca o făclie care luminează în siguranţă tainele ascunse, rămase necunoscute pentru mulţi; această lumină este „cunoaşterea şi puterea spuselor şi învăţăturilor patristice". Pentru pregătirea sa ascetică, Maxim nu s-a bazat pe propria sa gîndire, ci pe scrierile Părinţilor pe care le-a strîns pentru edificarea fraţilor săi. Cînd asceţii abandonau „calea Sfinţilor Părinţi", în orice lucrare duhovnicească ar fi pornit, nu aveau succes. „Să păstrăm marele şi întîiul leac al mîntuirii noastre (mă refer la minunata moştenire a credinţei), spunea Maxim. Să o mărturisească sufletul şi gura noastră cu încredere, aşa cum ne-au învăţat Părinţii." Or, aşa după cum îşi rezumă el în altă parte poziţia: „Noi nu inventăm noi formule cum ne acuză adversarii noştri, ci mărturisim afirmaţiile Părinţilor. Nici nu născocim termeni după ideile noastre, căci aceasta este o îndrăzneală nebunească, lucrarea şi invenţia unei minţi eretice şi alienate. Dar tocmai ceea ce au înţeles şi au afirmat sfinţii constituie autoritatea pe care, cu respect, o aducem ca argument în sprijinul nostru".

Max. *Pyrr.* (*PG* 91:296-297)
Max. *Opusc.* 9 (*PG* 91:128)
Max. *Opusc.* 16 (*PG* 91:209); Max. *Schol. I. b.* 1.3 (*PG* 4:117)
Max. *Qu. Thal.* 63 (*PG* 90:673); Nichif. *Antirr.* 3.41 (*PG* 100:460)
Max. *Opusc.* 7 (*PG* 91:72)
Max. *Carit.* pr. (*PG* 90:960) [*Filoc.* 2:36 – n. tr.]
Max. *Ep.* 12 (*PG* 91:465)
Max. *Opusc.* 19 (*PG* 91:224-225)

Totuşi, după cum nu e suficient să citezi autoritatea Scripturii, atunci cînd ambele părţi din fiece controversă invocă această autoritate, tot aşa, nu e suficient să declari simplu că cineva se află pe linia tradiţiei ortodoxe patristice când interpretează credinţa pe baza Scripturilor, atunci cînd atît ortodocşii, cît şi ereticii revendică această autoritate. Un îndemn precum: „Cucernic să ne ţinem strîns de mărturisirea Părinţilor" pare să presupună, prin folosirea cuvîntului „mărturisire" la singular şi a

Max. *Opusc.* 7 (*PG* 91:81)

termenului „Părinţi" la plural, că exista deja un consens patristic asupra învăţăturilor de care Părinţii se ocupaseră în controversele anterioare, dar şi asupra celor în privinţa cărora nu începuse încă o dezbatere, dar care, în anumite cazuri, era pe cale să înceapă. În momentul apariţiei unei asemenea dezbateri, existenţa consensului patristic devenea o chestiune problematică. În principiu, toţi erau de acord că „Sfinţii Părinţi mărturisesc, toţi şi peste tot, cu voce tare..., şi cred cu tărie într-un fel specific ortodox" în dogmele Treimii şi ale persoanei Dumnezeu-Omului. Dar atunci cînd se afla că unul dintre ei vorbise într-un fel care a ajuns să fie identificat abia după moartea sa ca suspect din punct de vedere doctrinar, faptul acesta trebuia înţeles „într-un sens non-tehnic şi inexact" (καταχρηστικῶς). Era greu, ba chiar era de neconceput să sugerezi că Atanasie şi Grigorie de Nazianz ar putea fi în dezacord. Aceeaşi formulă : „Ferească Dumnezeu!" era de asemenea invocată ca răspuns la întrebarea retorică : „Se poate contrazice Sfîntul Dionisie pe el însuşi?". Cînd un părinte bisericesc ortodox precum Grigorie de Nyssa părea că este de acord cu un eretic precum Origen în privinţa mîntuirii finale a tuturor oamenilor, acest acord se cerea lămurit[1]. Cînd se părea că există o contradicţie între două pasaje din Grigorie de Nazianz, o studiere mai atentă urma să arate „adevărata lor armonie".

Max. *Ambig.* 5 (*PG* 91 : 1056-1057)

Max. *Opusc.* 7 (*PG* 91 : 73)

Max. *Pyrr.* (*PG* 91 : 292)

Max. *Ambig.* 13 (*PG* 91: 1208)

Max. *Schol. N. d.* 5.8 (*PG* 4 :328)

Vezi volumul 1: 168-169

Max. *Qu. dub.* 13 (*PG* 90:796)

Max. *Ambig.* 1 (*PG* 91 : 1036)

Aşadar, cînd două afirmaţii ale Părinţilor par să însemne lucruri diferite, ele nu trebuie interpretate ca fiind contradictorii. Acelaşi cuvînt putea fi folosit în înţelesuri diferite şi era necesar să se facă deosebire între ele. În acest fel se poate demonstra că Părinţii nu „s-au aflat în dezacord unul faţă de altul sau faţă de adevăr", ci erau în acord cu „Biserica lui Dumnezeu cea catolică şi apostolică" şi cu „credinţa cea dreaptă". Aceia care caută contradicţii ori greşeli la Părinţi sînt „asemenea tîlharilor". „Tocmai acel *consensus patrum* impunea autoritate normativă şi nu părerile sau viziunile lor personale, chiar dacă nici ele n-ar trebui respinse în pripă. Şi iarăşi, acest *consensus* era mult mai mult decît un acord empiric între indivizi. Adevăratul şi autenticul *consensus* era cel care reflecta spiritul Bisericii Catolice şi Universale" – τὸ ἐκκλησιαστικὸν φρόνημα. Patriarhul Sofronie al Ierusalimului, un contemporan al lui Maxim, rezumă această idee a consensului patristic într-o manieră similară : „O tradiţie

Max. *Opusc.* 7 (*PG* 91: 88)

Florovsky (1972) 1 : 103

1. Este vorba de teoria origenistă a apocatastazei (n. tr.).

apostolică şi veche este larg răspîndită în Sfintele Biserici din întreaga lume, aşa încît aceia care sînt incluşi în ierarhie raportează în mod deschis orice gîndesc şi cred la cei care au deţinut ierarhia înaintea lor. Căci... ar fi în zadar toată strădania lor de progres dacă ar fi să se facă în vreun fel oarecare vreo nedreptate credinţei". Cuvintele „o tradiţie apostolică şi veche" din formula lui Sofronie nu înseamnă că tot ceea ce era „vechi" era, prin urmare, în mod automat şi „apostolic". Toţi teologii ortodocşi ştiau că în anumite împrejurări „vechime înseamnă nebunie". Chiar şi Irineu greşise profesînd ideea de mileniu. Dar dacă tot ceea ce este vechi nu este şi apostolic sau ortodox, tot ceea ce este ortodox trebuie să fi fost apostolic şi este, prin urmare, şi vechi. Adevărata doctrină, aşa cum Teodor Studitul avea să afirme, este „virtutea Apostolilor, temelia Părinţilor, cheile dogmelor, îndreptarul Ortodoxiei", şi oricine o contrazice, chiar dacă ar fi înger va fi excomunicat şi anatemizat. Pe de altă parte, cel pe care Teodor Studitul îl socoteşte vestitorul lui Antichrist, împăratul Constantin al V-lea, avea să spună, în înţelegere formală cu Teodor, că el ţine „învăţăturile apostolice şi patristice" şi că urmează „sfintele concilii care au avut loc înaintea lui". Iar un alt adversar al iconoclasmului afirma: „Aş putea să vă mai vorbesc despre alte lucruri pe care Hristos nu le-a spus. Dar ce rost ar avea? Aşa cum am primit de la Sfinţii Părinţi, aşa credem, pentru că ei au învăţat aceste lucruri de la Dumnezeu". Acesta este adevărul neschimbător învăţat din Scriptură, mărturisit de către Părinţi şi formulat în crezurile ortodoxe, „doctrina apostolică şi patristică... hotărîrea Bisericii, cele şase sfinte şi ecumenice concilii... şi dogmele ortodoxe ale acestora".

Sof. *Ep. sin.* (*PG* 87:3149-3152)

Max. *Schol. N. d.* 6.2 (*PG* 4:337)
Vezi vol. 1: 143
Max. *Schol. I. b.* 7. 1 (*PG* 4: 176)

Gal. 1,8
Teod. Stud. *Ref.* 28 (*PG* 99:469)

Teod. Stud. *Ep.* 2. 15 (*PG* 99:1161)

Apud. Teod. Stud. *Ref.* 18 (*PG* 99:465)

Ioan Ierus. *Const.* 5 (*PG* 95:320)

Teod. Stud. *Ref.* 17; 35 (*PG* 99:465; 473-476)

Conciliile şi realizările lor

„Cine te-a luminat cu credinţa Sfintei, celei de o fiinţă şi slăvitei Treimi? Sau cine ţi-a făcut cunoscută iconomia întrupării Unuia din Sfînta Treime?" Chiar dacă răspunsul imediat al lui Maxim la aceste întrebări era că iluminarea şi cunoştinţa au venit de la „harul lui Hristos care sălăşluieşte în tine, arvuna Duhului Sfînt", el ştia – şi a argumentat în altă parte cu putere – că împrejurarea istorică prin care s-a transmis iluminarea doctrinară este conciliul ecumenic. În opoziţie cu ereticii, el susţinea autoritatea „unui conciliu sau a unui părinte sau a

Max. *Carit.* 4. 77 (*PG* 90:1068)

Max. *Opusc.* 15 (*PG* 91: 180)

Scripturii". Căci aşa cum autoritatea Scripturii era rezolvată concret prin consensul Părinţilor asupra învăţăturii ei, tot aşa acest consens era exprimat, la rîndu-i, în crezurile şi decretele doctrinare ale conciliilor; aceia care nu sînt de acord ar trebui să „urmeze acele lucruri care au fost cucernic hotărîte de către Sfinţii Părinţi ai Bisericii

Max. *Opusc.* 9 (*PG* 91: 128)

Universale şi de către cele cinci sfinte concilii ecumenice".

F. Ap. 15, 6-29

Relatarea din cartea Faptelor Apostolilor despre întrunirea ucenicilor Domnului arată că, atunci cînd era un conflict de opinii între apostoli, diferitele părţi nu apelau

Teod. Abû Q. *Mim.* 1. 22 (Graf 111)

nici la Pavel şi nici chiar la Iacob, ci la conciliu. Această practică nu a fost limitată doar la perioada apostolică. Deci „Biserica catolică nu poate fi numai apostolică", ci

Ioan Ierus. *Icon.* 11 (*PG* 96: 1357)

trebuie să fie cuprinsă într-o „adunare a mii de limbi" în unica credinţă adevărată; unul dintre locurile în care acest lucru se întîmplă este conciliul ecumenic. Părinţii Bisericii sînt, prin definiţie, „aceia care ne-au lăsat dogma

Max. *Schol. I. c.* 1. 2 (*PG* 4: 32)

prin tradiţie", dar conciliile îndeplineau rolul de canal primar pentru acea tradiţie. În orice enumerare completă a mijloacelor de instruire în doctrina creştină, trebuie să fie citate Scriptura Vechiului şi a Noului Testament, marii

Max. *Mişc.* 9 (*PG* 90: 124)

dascăli ai Bisericii şi conciliile.

Şi totuşi, autoritatea conciliilor, la fel ca şi cea a marilor dascăli şi chiar a Scripturilor, este autoritatea adevărului unic şi neschimbat. Cînd era necesar, se puteau înşira motivele pentru a declara nul şi neavenit un conciliu local, întrucît nu a fost „convocat în conformitate cu legile şi

Max. *Pyrr.* (*PG* 91: 352)

canoanele conciliilor şi cu rînduielile Bisericii". Acestea includ condiţia ca conciliul să fie anunţat printr-o scrisoare enciclică emisă de patriarhi, care să anunţe timpul şi locul întrunirii şi faptul că delegaţii trebuie să aibă scrisorile de acreditare din partea superiorilor lor. Dar, de fapt, „nici un Conciliu nu este acceptat aprioric drept

Florovsky (1972) 1: 96

valid". Primele concilii ale Bisericii au fost convocate în baza autorităţii împăratului, şi nu a episcopilor. Dreptul episcopilor, în mod special al episcopului Romei, de a convoca şi valida un conciliu ecumenic a fost subiect de

Vezi *infra*, pp. 194-196

controversă între Răsărit şi Apus. Chiar şi în Răsărit erau unii care obiectau asupra autorităţii imperiale în concilii,

Vezi *infra*, pp. 135; 173-174

şi aceasta avea să devină o problemă crucială în secolul al VIII-lea. Unele întruniri convocate corect de către împăratul bizantin au fost ulterior stigmatizate ca nelegale, îndeosebi conciliul convocat de împăratul Teodosie al II-lea

Vezi volumul I, pp. 274-275

şi ţinut la Efes în 449, care a ajuns să fie numit „sinodul tîlhăresc". A fost respins pentru că doctrina sa a fost

respinsă. În esenţă, nu o doctrină devine ortodoxă pentru că un conciliu spune că este astfel, ci un conciliu este ortodox – şi deci normativ – pentru că doctrina pe care o mărturiseşte este ortodoxă. Canoanele Bisericii acceptă acele concilii care sînt cunoscute pentru dreapta lor doctrină.

Max. *Disp. Biz.* 12 (*PG* 90:148)

Într-un caz particular, aşadar, se putea invoca principiul conciliar, insistînd că „dintotdeauna, încă de la început, legea Bisericii" a specificat faptul că disputele trebuie să fie „rezolvate prin concilii ecumenice", dar aceasta a inclus întotdeauna clauza ca acest lucru să se realizeze avînd „consensul şi hotărîrea episcopilor care împodobesc [prin prezenţa lor, ocupă – n. tr.] scaunele apostolice", [consens şi hotărîre – n. tr.] care sînt, la rîndul lor, ancorate în consensul Părinţilor. Întrucît „Sfîntul Duh nu se contrazice pe sine", urmează că conciliile autentice trebuie să fie în acord între ele. Adevărul este nu numai neschimbător, ci şi uniform. Este evident că textele hotărîrilor doctrinare ale diferitelor concilii conţin multe variaţii şi adăugiri. Şi totuşi, cînd enumerăm aceste diferite decrete şi citâm diverse texte, trebuie să afirmăm că ele sînt mărturii diferite ale unuia şi aceluiaşi adevăr. „Urmînd aceste cinci sfinte şi binecuvîntate concilii, recunosc o singură normă de credinţă, o învăţătură şi un crez", aşa cum a fost acesta definit de către cei 318 Părinţi ai Conciliului de la Niceea, din 325. Chiar dacă conciliile, ecumenice sau locale, sînt multe la număr, ele – dacă sînt cu adevărat ortodoxe – sînt ca unul în acceptarea autorităţii divine şi în mărturisirea adevărului minţii lui Dumnezeu. Totuşi această doctrină unică şi statornică a fost mărturisită în mijlocul vicisitudinilor diferitelor controverse, a căror reamintire devenise o metodă predilectă de afirmare a ortodoxiei cuiva.

Nichif. *Imag.* 25 (*PG* 100:597)

Teod. Abû Q *Mim.* 1. 33 (Graf 122)

Sof. *Ep. sin.* (*PG* 87:3188)

Teod. Stud. *Ref.* 30 (*PG* 99:472) ; CCP (754) *Decr. apud* CNic. (787) (Mansi 13:217)

Astfel, conciliul ţinut la Constantinopol în 680-681 a condus la redefinirea doctrinei persoanei lui Hristos cu un rezumat al dogmelor promulgate de conciliile precedente, iar sinodul iconoclast din 754 prefaţa denunţarea hristologică a icoanelor, pe care o hotăra printr-o nouă enumerare a decretelor hristologice ale celor şase concilii ecumenice. Patriarhul Nichifor, liderul opoziţiei faţă de acest sinod, declara: „Eu cinstesc cele şapte sfinte şi ecumenice concilii", dimpreună cu „dumnezeieştile, suprafireştile şi mîntuitoarele dogme" proclamate de ele. El a completat această declaraţie, repetînd, unul cîte unul, cele şapte concilii ecumenice, enumerînd dogmele formulate de acestea precum şi ereticii pe care i-au condamnat.

CCP (681) *Act.* 18 (Mansi 11:632-633)

CCP (754) *Decr. apud* CNic. (787) (Mansi 13:232-237)

Nichif. *Ep. Leo III* (*PG* 100:192-193)

Contemporanul său, Teodor Studitul, afirma că, dacă cineva acceptă doctrina primului conciliu ecumenic ca normativă, acela se obligă, în consecinţă, să le accepte pe toate. Continua apoi, citînd partea hristologică a Crezului de la Niceea şi aplicînd-o deciziilor fiecăruia dintre conciliile ce s-au succedat ulterior. Fotie, ca succesor al lui Nichifor, folosea aceeaşi tehnică, înşirînd realizările celor şapte concilii, unul cîte unul. Dar acest obicei fusese practicat chiar mai devreme. Astfel, deja în secolul al VII-lea, Sofronie dispunea de o metodă pentru a descrie realizările conciliilor ecumenice (care erau atunci doar cinci). Atît de răspîndită era această metodă şi atît de amănunţită era documentarea ei, încît, dacă crezurile şi hotărîrile doctrinare ale primelor cinci concilii ecumenice s-ar fi pierdut, recuperarea esenţei lor ar fi fost posibilă din scrierile lui Sofronie sau ale lui Maxim sau ale succesorilor lor. Ar fi imposibil totuşi să reconstruim textele lor exacte, pentru că teologii aveau obiceiul să prefacă pleonastic crezul pentru a corespunde controversei momentului şi pentru că istoria mai multor concilii şi a formulării crezurilor lor (de exemplu, a crezului presupus a fi adoptat la Constantinopol în 381) devenise foarte devreme confuză.

Teod. Stud. *Ref.* 30 (*PG* 99:472-473)

Fot. *Ep.* 1. 8. 6-18 (*PG* 100:632-652)

Sof. *Ep. sin.* (*PG* 87:3184-3187)

Primul dintre conciliile ecumenice – primul în timp, dar şi primul în faimă şi însemnătate între toate cele care i-au urmat – a fost Conciliul de la Niceea din 325. „Dintre aceste [concilii]", spune Sofronie, „noi spunem că primul este adunarea celor 318 de-Dumnezeu-inspiraţi Părinţi de la Niceea"; dintre toate meritele conciliului, el citează faptul că acesta a „curăţit, prin poruncă dumnezeiască, petele nebuniei lui Arie". În opoziţie cu învăţătura lui Arie, Niceea a definit dogma Treimii, care devine prin aceasta norma de ortodoxie pentru toată creştinătatea în toate secolele ce aveau să vină. Aşadar, „proclamarea Treimii drept singura vrednică de adorare, în trei ipostasuri neîmpărţite şi nedespărţite" pentru un gînditor ca Maxim reprezintă conţinutul însuşi al teologiei. Folosirea sintagmei „întreaga substanţă" la Pseudo-Dionisie îi oferă lui Maxim ocazia unui rezumat al credinţei de la Niceea. Expresia se referă la „dumnezeirea Sfintei şi singurei-vrednice-de-adorare Treimi, care s-a făcut cunoscută în trei ipostasuri". Prin urmare, nu trebuie înţeleasă ca o fiinţă dumnezeiască solitară, căci era obiceiul să se folosească „întreaga substanţă dumnezeiască" pentru Treime, revelată în pluralitatea persoanelor ca „Tată şi

Sof. *Ep. sin.* (*PG* 87:3184)

Max. *Schol. N. d.* 7.1 (*PG* 4:344); Max. *Or. dom.* (*PG* 90:876) [*Filoc.* 2:262 - n. tr.] Dion. Ar. *N. d.* 2.1 (*PG* 3:636)

Max. *Schol. N. d.* 2.1 (*PG* 4:209-212)

Max. *Schol. N. d.* 2.6 (*PG* 4:224)

Fiu și Sfînt Duh; căci acestea trei sînt una, întreaga și singura Dumnezeire". În același mod, el profită de prilejul acestei rezumări, ca și de alte ocazii cînd acestea se ivesc, să-i condamne pe arieni, eunomieni și pe alți eretici anatemizați la Niceea, fie pe nume sau în grup, chiar dacă în unele cazuri (de exemplu, nestorienii), acestea sînt partide a căror loialitate față de Niceea este la fel de lipsită de compromisuri ca și a sa.

Vezi volumul I, pp. 215-225

Ca o mărturisire a credinței unice și neschimbate a creștinătății, crezul de la Niceea și-a permis totuși unele neologisme, mai ales termenul *homoousios*. Pentru varii motive, inclusiv proveniența lui eretică, termenul părea să fie ca o respingere a pretenției că ortodoxia este și va rămîne mereu neschimbată. La aceasta Maxim răspunde prin a recunoaște că au fost „unii părinți de curînd" care au adoptat termenul, dimpreună cu expresia „din trei ipostasuri". Dar acești termeni erau feluri de a afirma „dumnezeirea universală și luminata cunoaștere și ortodoxie" a firii divine unice care era, cu toate acestea, întreită, fiecare dintre cei Trei posedînd anumite proprietăți unice, cum ar fi paternitatea, filiația și puterea sfințitoare a Sfîntului Duh. Termenul *homoousios* nu era decît un fel de a afirma ceea ce era subînțeles în unele metafore cum ar fi desemnarea Tatălui drept „izvor de viață", ceea ce dovedea că monada dumnezeiască a purces ca Treime. Conținutul lui *homoousios* a fost crezut și învățat dintotdeauna, dar acum a ajuns să fie mărturisit. Cum Niceea era socotită a fi doar elaborarea explicită în mărturisirea neschimbatei credințe și învățături a Bisericii Ortodoxe, tot așa conciliile care au urmat Niceei s-au situat în continuitate cu Niceea și cu ortodoxia. „Toți Părinții aleși de Dumnezeu după Conciliul de la Niceea și toate conciliile bărbaților ortodocși și sfinți nu... au introdus o altă definiție de credință adăugînd propriile lor cuvinte..., ci doar au confirmat solemn definiția în cauză ca fiind prima și singura legalizată de cei 318 Părinți". Ei s-au rezumat să-i „dea o interpretare și să-i stabilească implicațiile, în ceea ce-i privește pe cei care îi interpretau fals dogmele și le explicau distorsionat". Atunci cînd dezbaterile asupra celor două voințe în Hristos amenințau unitatea credincioșilor ortodocși, această credință unitară de la Niceea putea fi aplicată, prin mijlocirea unei asemenea exegeze și descoperirea de implicații, la problemele nou apărute. „Să păzim marele și întîiul leac al mîntuirii noastre", îndemna Maxim, „minunata moștenire a credinței, mărturisind cu

Max. *Schol. Mist.* 3 (*PG* 4:424)

Ps. 35,9
Max. *Schol. Ep. Dion. Ar.* 9. 1 (*PG* 4:557)

Max. *Opusc.* 22 (*PG* 91:260)

sufletul şi gura, plini de încredere, ceea ce Părinţii ne-au învăţat". Urma o parafrază întinsă a Crezului de la Niceea, îndreptată către controversele hristologice ale momentului. Iar cînd problema în dispută s-a schimbat de la voinţele lui Hristos la reprezentările Lui, tocmai prin mijlocirea, o dată în plus, a unei asemenea parafraze, Nichifor a putut nu numai să-şi reafirme jurămîntul său faţă de credinţa neschimbată a celor 318 Părinţi ai Conciliului de la Niceea, dar şi să-şi definească poziţia ortodoxă împotriva iconoclaştilor.

Max. *Ep.* 12 (*PG* 91:465)

Nichif. *Imag.* 18 (*PG* 100:580-581)

„După acesta [Conciliul de la Niceea], dar nu în slavă sau în har, ci doar în timp" – continuă Sofronie – a fost „al doilea conciliu, întrunit în cetatea împărătească" a Constantinopolului, în 381. A fost provocat de diverse erezii, printre care cele ale lui Macedonie şi Apolinarie: prima dintre acestea reprezenta o negare a deplinei dumnezeiri a Sfîntului Duh, o problemă care „nu fusese încă ridicată" la Niceea şi se cerea deci clarificată; cea de-a doua era o teorie a unirii ipostatice în Hristos, care interpreta formula „Logos plus trup" dată pentru întrupare în aşa fel încît părea să nege prezenţa unui suflet omenesc în Hristos. Împotriva acestor învăţături, conciliul a reafirmat doctrina trinitară de la Niceea, articulînd mai mult atît locul Sfîntului Duh, cît şi relaţia dintre Unime şi Treime şi condamnînd „pe aceia care sînt ostili Duhului", dimpreună cu „apolinarienii". Dacă acest conciliu a stabilit doctrina despre Sfîntul Duh şi despre Treime, nu a rezolvat chestiunile hristologice ridicate de către apolinarism. Aceste probleme s-au pus din nou la ceea ce Sofronie a numit „al treilea conciliu – al treilea numai în timp –, dar primul care şi-a ţinut şedinţele prin voia lui Dumnezeu la Efes", în 431. Dacă conciliuul de la Constantinopol i-a condamnat pe „cei ce sînt potrivnici Duhului", Efesul l-a anatemizat pe „închinătorul la om Nestorie şi întreaga lui necuviinţă care este potrivnică lui Hristos". Acum a devenit o obişnuinţă să citezi nestorianismul şi apolinarismul ca două extreme, ambele respinse de ortodoxie. Sofronie a ţinut să evidenţieze că era esenţial să se deosebească Conciliul de la Efes din 431 de aşa-numitul „sinod tîlhăresc" de la Efes din 449, care nu s-a întrunit „prin voia lui Dumnezeu" şi care a formulat doctrina persoanei lui Hristos în aşa fel încît nu era conformă cu adevărul credinţei neschimbate ortodoxe.

Sof. *Ep. sin.* (*PG* 87:3184-3185)

Max. *Opusc.* 22 (*PG* 91:260)

Vezi volumul I, p. 260

Sof. *Ep. sin.* (*PG* 87:3185)

Max. *Schol. N. d.* 2.3 (*PG* 4:216)

Formularea definitivă a doctrinei este realizarea „adunării pline de înţelepciunea lui Dumnezeu a celor 630 de

vestiţi părinţi şi luminători ai credinţei, adunare dumnezeiască întrunită la Calcedon" în 451. Aici s-a stabilit că persoana lui Iisus Hristos, Dumnezeu-Omul, este o persoană „în două firi" nedespărţite şi neamestecate. Această terminologie nu fusese folosită în definiţia conciliului de la Niceea. Era, prin urmare, o inovaţie? Nicidecum, căci controversa încă nu apăruse la Niceea şi deci nu fusese necesară această precizie sporită a unei asemenea terminologii ; şi totuşi, credinţa de la Niceea era credinţa de la Calcedon. Din cauza disputelor care se învolburau în jurul chestiunii hristologice în secolul al VII-lea şi din cauza folosirii hristologiei drept principiu pentru rezolvarea problemelor iconoclaste din secolele al VIII-lea şi al IX-lea, Calcedonul a ajuns să fie socotit, ca fiind al doilea moment crucial, după Niceea, pentru dezvoltarea doctrinei. „Leon, exarhul marii Biserici romane, preaputernicul şi preasfîntul", a fost cel al cărui punct de vedere avea să fie adoptat la Calcedon, impunînd formula pe baza căreia, cu adăugiri semnificative din alte surse, conciliuul a putut să ia o hotărîre. Cînd Eutihie şi Dioscor şi-au stabilit învăţăturile hristologice, „Biserica nu le-a acceptat nici pe acestea două, nici pe cele potrivnice lor, ci – aşa cum era obiceiul ei – le-a încredinţat pe toate sfîntului conciliu" de la Calcedon. Aici, „adevărata dogmă a mărturisirii lui Hristos" fusese adoptată ca „definiţia dumnezeiescului conciliu al Sfinţilor Părinţi de la Calcedon". Iar cînd apărarea folosirii icoanelor în Biserică a ajuns să se întemeieze pe argumente hristologice, adversarii puteau fi acuzaţi de încercarea de a aboli deciziile dogmatice de la Calcedon, care articulaseră taina dumnezeieştii uniri în Hristos cu o asemenea claritate şi precizie. Liderii creştinismului răsăritean al secolului al VII-lea, în special Maxim Mărturisitorul, aveau să afle, spre întristarea lor, că legămintele de loialitate faţă de Calcedon nu erau suficiente pentru a înlătura un conflict sever în legătură cu persoana lui Hristos, şi că problemele conflictului şi termenii soluţiei erau fixaţi în contextul care provenea de la cel de-al patrulea conciliu ecumenic.

Aceste patru concilii ocupau un loc aparte în structura autorităţii dogmatice, care corespundea locului celor patru Evanghelii – o paralelă ce a şi fost folosită de către papa Grigorie I. Chiar şi după ce s-au mai adăugat şi alte concilii recunoscute atît de Răsărit, cît şi de Apus drept ecumenice şi normative, Niceea, Constantinopolul, Efesul şi Calcedonul au continuat să aibă o aură specială. Ca

Sof. *Ep. sin.* (*PG* 87:3185)

Max. *Opusc.* 22 (*PG* 91:257)

Max. *Opusc.* 15 (*PG* 91:168)

Teod. Abû Q *Mim.* 1.27 (Graf 115)

Teod. Abû Q *Opusc.* 4 (*PG* 97:1508)

Nichif. *Antirr.* 1.40 (*PG* 100:300)

Sof. *Ep. sin.* (*PG* 87:3184)

Vezi volumul I, p. 342

urmare, în jurul anului 633, Sofronie mai punea încă primele patru concilii într-o clasă aparte, dar, continua el : „Dincolo şi deasupra acestor patru mari şi ecumenice, cu totul sfinte adunări ale sfinţilor şi binecuvîntaţilor părinţi, care sînt vrednice de egală cinste, mai primesc şi un alt sfînt şi ecumenic conciliu, pe lîngă acestea, un al cincilea, ţinut în cetatea împărătească în vremea cînd Iustinian deţinea sceptrul Imperiului Roman", în 533. Realizarea lui a fost „reconfirmarea vestitului conciliu de la Calcedon", odată cu condamnarea „acelui scrîntit Origen" şi a „celor trei capitole" la care făcuseră apel nestorienii. Fie pentru că era atît de recent sau pentru că propria sa poziţie asupra unor chestiuni avea afinităţi cu cei condamnaţi acolo, acest conciliu şi controversele sale ocupau un loc important în scrierile lui Maxim. Este evident că Maxim putea să condamne teoriile lui Teodor de Mopsuestia despre corecta interpretare a unei cărţi precum Cîntarea Cîntărilor, dar trebuia tot aşa să condamne origenismul. Drept urmare, el respinge ideea de preexistenţă a fiinţelor raţionale. Cu aceasta, el repudia ideea unei căderi preistorice, care nu este susţinută nici de Scriptură şi nici de Părinţi. Era felul Părinţilor de a urma calea împărătească, acea *via media*, în opoziţie cu teoria lui Origen a preexistenţei sufletului şi cu teoriile despre preexistenţa trupului, şi de a învăţa că sufletul şi trupul au fost create simultan. El vorbeşte de ceea ce „învaţă şi cred origeniştii", folosind timpul prezent. Un secol mai tîrziu, Teodor Abû Qurra se credea în stare să spună : „Cît despre conciliuul al V-lea, nu există nimeni care să apere ereziile condamnate de el", incluzînd probabil făţiş origenismul.

Sof. *Ep. sin.* (*PG* 87 : 3185) ; Cerul. *Ep. Petr. Ant.* 1.9 (Will 178-179)

Max. *Schol. Ep. Dion. Ar.* 9. 1 (*PG* 4 : 561)

Max. *Qu. Thal.* 60 (*PG* 90 : 625) [*Filoc.* 3 : 331 – n. tr.]

Max. *Schol. l. b.* 6.6 (*PG* 4 : 172)

Vezi volumul I, p. 357
Max. *Ambig.* 42 (*PG* 91 : 1325)
Max. *Schol. Ep. Dion. Ar.* 8. 1 (*PG* 4 : 545)

Teod. Abû Q *Mim.* 1.28 (Graf 117)

Catalogul conciliilor scris de Sofronie se opreşte la cinci, acesta fiind numărul inclus în primul volum al acestei lucrări ; dar cum conciliile al VI-lea şi al VII-lea – despre care vom discuta în prezentul volum – au devenit parte a corpusului dogmatic al creştinismului ortodox, ele au fost adăugate în cataloagele succesorilor săi. Astfel, de exemplu, Patriarhul Nichifor, în catalogul deja citat, merge mai departe de aceste cinci concilii la al VI-lea şi al VII-lea şi îl apără, ca fiind „important" şi „ecumenic", pe cel de-al VII-lea, la care el însuşi a participat. Totuşi, chiar dacă proliferarea conciliilor n-ar putea fi luată în sensul că au fost formulate doctrine noi, ea ridica problema relaţiei dintre conciliu şi doctrină. Trebuia să se admită că nu întreaga doctrină a Bisericii era menţionată expres în hotărîrile dogmatice ale conciliilor. Concret, Maxim ridica

Nichif. *Ep. Leo III* (*PG* 100 : 192)

Nichif. *Imag.* 25 (*PG* 100 : 597)

Max. *Opusc.* 28 (*PG* 91 : 300)

o întrebare, dar lăsa totodată „înţelepţilor" răspunsul la ea: „dacă această dogmă [a mîntuirii ca îndumnezeire] aparţine tainei credinţei Bisericii", de ce „n-a fost inclusă cu alte [dogme] în simbolul care expune credinţa întru totul curată a creştinilor, compusă de Părinţii noştri sfinţi şi binecuvîntaţi", probabil cei 318 Părinţi ai Conciliului de la Niceea? Neîndoielnic, dogma reprezintă adevărul neschimbător al mîntuirii, dar acest adevăr n-a fost epuizat de concilii şi de realizările lor. Calea spre cunoaşterea lui Dumnezeu este încă lungă; mult mai lungă chiar decît s-ar putea deduce din studiul acestora.

Max. *Ambig.* 42 (*PG* 91:1336) [PSB 80:286 – n. tr.]

Cunoaşterea Celui Incognoscibil

Autoritatea în doctrina creştină este, prin urmare, autoritatea „unui conciliu, a unui Părinte sau a Scripturii". Şi totuşi, fiecare dintre aceste norme ne trimite dincolo de ea însăşi spre ceva ce-i conferă acest statut. Conciliile sînt normative, dar există dogme centrale, cum ar fi mîntuirea prin îndumnezeire, care nu sînt conţinute în hotărîrile lor, iar adevărata „mistagogie teologică" transcende dogmele formulate de concilii. Părinţii Bisericii au stabilit conţinutul ortodoxiei, dar adevăraţii Părinţi au fost aceia care, asemenea lui Dionisie Areopagitul, au învăţat că „formulările negative despre lucrurile dumnezeieşti sînt cele adevărate" şi, în consecinţă, au impus limite gîndirii şi limbajului lor. Scriptura are primul şi ultimul cuvînt în determinarea doctrinei, dar chiar şi în acceptarea cuvintelor Scripturii trebuie să nu uităm că „fiecare cuvînt al lui Dumnezeu, scris pentru oameni potrivit vremurilor de acum, este un înaintemergător al Cuvîntului care se va descoperi mai deplin în Duhul, în chip nescris". Toate cele trei componente ale sistemului autorităţii ortodoxe sînt astfel depăşite de propriul lor conţinut, iar cunoaşterea pe care o mijlocesc este o modalitate unică de cunoaştere, una care afirmă incognoscibilitatea a ceea ce ştie. Este important pentru teologie să cunoască relaţia dintre „cele exprimabile şi cele ce sînt inexprimabile, dintre cele cognoscibile şi cele incognoscibile".

Max. *Opusc.* 15 (*PG* 91:180)

Max. *Qu. dub.* 73 (*PG* 90:845) | Filoc. 2:246 – n. tr]

Max. *Ambig.* 20 (*PG* 91:1241) [PSB 80:207– n. tr.]

Max. *Ambig.* 21 (*PG* 91:1252) [PSB 80:223 – n. tr.]

Ioan D. *F. o.* 2 (Kotter 2:8-10) [Fecioru 5]

Alături de obiectivitatea cunoaşterii puse la îndemînă prin concilii, prin Părinţi şi Scriptură, a apărut o teologie a cunoaşterii subiective şi a experienţei religioase, care a ocupat un spaţiu larg în dogmatica bizantină. „De unde vine ideea că Părinţii Bisericii socotesc necesar să se

ocupe de aceste chestiuni în dogmatică? Nu există alt răspuns decît că monahismul a atras atenţia asupra semnificaţiei problemelor psihologice". Adevărul este neschimbător şi static, dar experierea lui este dinamică şi variabilă. A existat o veche distincţie între „teologie" şi „iconomie", între studiul Treimii în sine şi cel al întrupării şi mîntuirii dobîndite prin viaţa lui Iisus Hristos; această distincţie este menţinută. Tot importantă este şi distincţia dintre teologia care se ocupă cu simbolurile revelaţiei şi cea care procedează demonstrativ. Dar aceasta presupune că teologia este obligată să-şi recunoască totodată validitatea şi limitele, fuga de speculaţie, la fel ca şi indiferenţa doctrinară şi concentrarea asupra scopului comunicării: „nici să ne ocupăm noi înşine cu cele de deasupra noastră, nici să neglijăm cunoaşterea lui Dumnezeu, ci să dăm şi altora din cele ce ne-au fost hărăzite nouă". În sprijinul acestei atitudini, s-ar putea cita Scriptura care îndeamnă: „Cele mai presus de tine nu le căuta şi pe cele mai tari decît tine nu le iscodi. Cele ce ţi s-au poruncit ţie, pe acelea le cugetă, că nu-ţi sînt de nevoie cele ascunse".

Holl (1928) 2: 278

Max. *Ambig.* 56 (*PG* 91: 1380) [PSB 80: 322 – n. tr.]

Max. *Schol. Ep. Dion. Ar.* 9. 1 (*PG* 4: 564)

Max. *Schol. N. d.* 3.1 (*PG* 4: 237)

Is. Sr. 3,20-21

Cele două îndemnuri din acest pasaj – să evităm cele ce sînt mai presus de noi şi să cugetăm la ceea ce ni s-a dat prin revelaţie – constituie programul teologiei. Teologia este, în acelaşi timp, sublimă şi „apofatică", adică se bazează pe negaţie. După cum a spus evanghelistul Ioan, „pe Dumnezeu nimeni nu L-a văzut vreodată", ceea ce înseamnă că putem vedea slava lui Dumnezeu, dar nu pe Dumnezeu Însuşi. Căci Dumnezeu este propriul Său loc şi propriul Său hotar şi nemişcarea la fel ca şi mişcarea sînt definite de El. Din cele mai vechi timpuri, cuvintele din rugul nemistuit: „Eu sînt Cel ce sînt" au fost înţelese în sensul că Dumnezeu este „Cel ce este" într-un sens deosebit. Maxim nu numai că ia acest cuvînt drept „titlu" pentru Dumnezeu, dar insistă asupra faptului că atunci cînd Dumnezeu este numit „Cel ce este", aceasta se referă la „totalitatea fiinţei colective". Dar, strict vorbind, Dumnezeu transcende fiinţa, căci El este Creatorul tuturor. Tratatul lui Pseudo-Dionisie *Despre numele divine* oferă baza pentru această lămurire a termenilor simbolici, inclusiv termenul „fiinţă", cu care oamenii îl pot numi pe Dumnezeu Cel nenumit. Nu este mai puţin precis să-L identifici pe Dumnezeu drept „nimic", căci nu folosim verbul „a fi" univoc cînd vorbim de Creator şi de creaturi. Aşadar, Dumnezeu este necunoscut, după Dionisie – nu în sensul că numele „Dumnezeu" nu are înţeles, ci că transcende

Max. *Ambig.* 7 (*PG* 91: 1081) [PSB 80: 104 – n. tr]

In. 1,18

Max. *Schol. N. d.* 1.2 (*PG* 4: 192)

Max. *Schol. N. d.* 13.1; 5.7 (*PG* 4: 405; 324)

Ieş. 3,14

Vezi volumul 1, p. 76

Max. *Schol. N. d.* 5.5 (*PG* 4: 317)

Max. *Schol. N. d.* 5.4 (*PG* 4: 313)
Max. *Schol. Ep. Dion. Ar.* 1 (*PG* 4: 529); Max. *Schol. N. d.* 5.8 (*PG* 4: 328)

Max. *Schol. N. d.* 1.5 (*PG* 4: 201)

Max. *Schol. N. d.* 1.5 (*PG* 4: 204)
Dion. Ar. *I. c.* 2.3 (*PG* 3: 40-41)

Max. *Schol. I. c.* 2.3 (*PG* 4:40-41)
Max. *Schol. N. d.* 7.2 (*PG* 4:349)
Max. *Schol. N. d.* 7.11 (*PG* 4:184)
Max. *Schol. I. c.* 13.4 (*PG* 4:100)

orice înţeles şi înţelegere. Chiar dacă îngerii au o formă înaltă de cunoaştere, neatinsă prin experienţa senzorială, nici măcar ei nu pot înţelege multe lucruri despre misterul divin, ci trebuie să-şi acopere faţa, ca în Isaia 6,2. Cunoaşterea lui Dumnezeu este revelată fiecărei creaturi în funcţie de capacitatea ei; aşadar, este cunoaştere măsurată, dar adevărata cunoaştere a lui Dumnezeu în El Însuşi trebuie să fie nemăsurată, asemeni lui Dumnezeu. Dacă Dumnezeu, care este literalmente „nemăsurat" (ἀμέτρητος) (adică, nu mare, ci dincolo de măsură), s-ar descoperi pe sine în adevărata sa fiinţă, trauma asupra minţii omeneşti ar fi la fel cu cea provocată ochiului neprotejat de soarele strălucitor.

Max. *Schol. N. d.* 1.1 (*PG* 4:188)

Aşadar, cel mai precis mod de a vorbi despre cunoaşterea lui Dumnezeu este să o descrii ca pe o „necunoaştere ce cunoaşte", iar cel mai potrivit mod de a vorbi despre Dumnezeu Însuşi este în negaţii. Dumnezeu este cunoscut prin contrarii, de vreme ce El transcende atît afirmaţia, cît şi negaţia. El participă la realitatea creaturilor Sale – dar „într-un fel neparticipativ", păstrîndu-şi transcendenţa absolută chiar şi în suveranitatea sa de Creator. De fapt, „propoziţiile negative despre lucrurile divine sînt singurele adevărate". Aceasta se aplică nu numai la discursul despre Dumnezeu, ci şi la discursul despre tot ceea ce e dumnezeiesc, aşa încît chiar şi termeni cum ar fi „viaţă" şi „lumină" nu înseamnă acelaşi lucru în acest context. Răspunsul la întrebarea: „Cine ştie cum s-a întrupat Dumnezeu şi totuşi rămîne Dumnezeu?" nu a putut fi dat de formulări pozitive sau de speculaţii despre natura divină. „Aceasta numai credinţa o poate cuprinde, cinstind Logosul prin tăcere". Astfel, tăcerea devine un mijloc de comunicare şi de înţelegere prin care credinţa învaţă. De aici „faptul însuşi de a nu cunoaşte nimic [din El – n. tr.] echivalează cu o cunoaştere mai presus de minte", aşa cum au spus Grigorie de Nazianz şi Dionisie. Dumnezeu este necunoscut şi totuşi cunoscut, căci „Dumnezeu devine cognoscibil prin necunoaştere". Tot aşa, El este nicăieri (în sensul că fiinţa Sa nu e circumscrisă în spaţiu) şi totuşi pretutindeni (în sensul că umple totul); în raport cu timpul ca şi în raport cu spaţiul, El şi conţine, şi transcende epocile şi timpurile cu care oamenii măsoară secvenţa temporală. Pe scurt, „o minte desăvîrşită este aceea care, prin credinţă adevărată, în suprema necunoaştere cunoaşte pe Cel în chip suprem incognoscibil"[1].

Max. *Schol. N. d.* 7.3 (*PG* 4:352)
Max. *Schol. N. d.* 2.6 (*PG* 4:221)

Max. *Ambig.* 20 (*PG* 91:1241) [PSB 80:125 – n. tr.]

Max. *Schol. I. c.* 2.3 (*PG* 4:41)

Max. *Ambig.* 5 (*PG* 91:1057) [PSB 80:62 – n. tr.]
Max. *Schol. N. d.* 2.3 (*PG* 4:217)

Max. *Carit.* 1.100 (*PG* 90:984)

Max. *Schol. N. d.* 2.4 (*PG* 4:216-217)

Max. *Ambig.* 18 (*PG* 91:1233) [PSB 80:207 – n. tr.]

Max. *Carit.* 3.99 (*PG* 90:1048)

---

1. Stăniloae: „a supracunoscut în chip supraneştiut pe Cel supranecunoscut" (*Filoc.* 2:98) (n. tr.).

Dar, aşa cum continuă Maxim pasajul, o minte desăvîrşită este cea „care, contemplînd universul făpturilor Lui, primeşte de la Dumnezeu cunoştinţa cuprinzătoare a providenţei şi a judecăţii Sale". Căci, pe temeiul creaturilor Sale, au perceput oamenii *că* Dumnezeu există; ceea ce însă n-au putut ei înţelege a fost *ce* este Dumnezeu. Noi Îl cunoaştem pe Dumnezeu nu din fiinţa lui, ci din măreţia făpturilor Sale şi din purtarea Sa de grijă pentru creaţia Sa. Toţi teologii sînt de acord că Dumnezeu nu trebuie cinstit în temeiul esenţei Sale, care rămîne suprem incognoscibilă, ci în temeiul purcederii Sale „în afară", adică al providenţei şi preştiinţei Sale, ca o cauză a creaţiei Sale. Acesta este cuprinsul adevăratei cunoaşteri teologice. Putem merge pînă la a spune că însuşi numele de „Dumnezeu" nu se referă la esenţa lui Dumnezeu în Sine, ci la iubirea Sa de oameni. Aceasta înseamnă că „noi construim titlurile lui Dumnezeu pe baza formelor de participare pe care ni le-a conferit". Teologia nu este o ştiinţă a ontologiei divine, ci a revelaţiei divine. Dacă „cunoaştere" ar însemna numai ontologia divină, atunci cunoaşterea teologică n-ar fi cunoaştere; dar dacă ar însemna cunoaştere despre cuvîntul autentic şi adevărata laudă a lui Dumnezeu, atunci cunoaşterea teologică ar avea dreptul să fie numită cunoaştere. Este imposibil să-l cunoşti pe Dumnezeu aşa cum este El în Sine, căci El este cauza tuturor lucrurilor şi „simplitatea însăşi a tuturor lucrurilor simple, viaţa celor ce trăiesc, în esenţă fiind transcendent tuturor esenţelor". Pentru a dobîndi aceste modalităţi de cunoaştere teologică, după ce s-au folosit diferite realităţi create ca analogii pentru Dumnezeu, este nevoie „să se îndepărteze complet de la El fiecare din lucrurile cu care L-am comparat". Menirea adevăratei cunoaşteri de Dumnezeu este să se cureţe de aceste imagini şi astfel, în necunoaşterea sa, să-L cunoască pe Dumnezeu", „căci necunoaşterea lui Dumnezeu de către cei care sînt înţelepţi întru cele dumnezeieşti nu este o lipsă de învăţătură, ci o cunoaştere prin tăcere a faptului că Dumnezeu este necunoscut".

Max. *Schol. N. d.* 7.3 (*PG* 4:352-353)

Max. *Carit.* 1.96 (*PG* 90:981) [Filoc. 2:53 – n. tr.]

Max. *Schol. N. d.* 1.5 (*PG* 4:205)

Max. *Schol. N. d.* 2.7 (*PG* 4:224)

Max. *Schol. N. d.* 2.2 (*PG* 4:213)

Max. *Schol. N. d.* 1.3 (*PG* 4:193)

Teod. Abû Q. *Mim.* 4.6 (Graf 164-165)

Max. *Schol. N. d.* 7.1 (*PG* 4:341)

Astfel, avertismentul din Iisus Sirah 3,20-21 este respectat: „Cele mai presus de tine nu le căuta şi pe cele mai tari decît tine nu le iscodi". Dar atenţionarea are drept contraparte îndemnul: „Cugetă, însă, la cele care ţi s-au poruncit". Era sarcina raţiunii care acceptase doctrina Părinţilor să înainteze spre înţelegere [a lui Dumnezeu – n. tr.], şi aceasta nu în pofida, ci tocmai datorită caracterului

apofatic al cunoaşterii de Dumnezeu demne de încredere. „Credinţa în căutarea cunoaşterii"[1] este formula pusă pe seama teologului latin Anselm de Canterbury, din a doua jumătate a secolului al XI-lea; dar se aplică la fel de bine demersului întreprins de teologii greci, printre care Maxim, Ioan Damaschinul şi alţii. „Viaţa minţii este lumina cunoştinţei, iar aceasta izvorăşte din dragostea de Dumnezeu". Totuşi, o asemenea dragoste pentru Dumnezeu este întemeiată pe credinţa adevărată şi trebuie separată de doctrina fără de care nu poate însă exista. Pe de o parte, această doctrină, oricît de neschimbată şi definitivă, solicită reflecţie raţională. Căci „harul lui Dumnezeu nu lucrează înţelepciunea în sfinţi fără mintea care să o primească; nici cunoaşterea fără puterea raţiunii care este capabilă de ea, nici credinţa fără deplinătatea minţii şi a raţiunii cu privire la cele ce vor veni... Pe de altă parte, nimic din cele înşirate nu va dobîndi omul numai prin puterile sale naturale, fără puterea lui Dumnezeu care să i le dăruiască". Contextul acestei credinţe aflate în căutarea înţelegerii era cultul Bisericii. Îndumnezeirea nu a fost potrivit definită în crezuri şi în dogmele Bisericii, căci „această izbăvire de toate relele, această cale scurtă către mîntuire, dragostea adevărată de Dumnezeu, cea din cunoştinţă, ...aceasta [este] adevărata slujire, cu adevărat bineplăcută lui Dumnezeu". O asemenea slujire este „o liturghie cosmică", în care mintea credincioasă găseşte o exprimare potrivită naturii revelaţiei. Tainele şi ierurgiile săvîrşite de oameni pe pămînt sînt o imitaţie a ierarhiei cereşti. Astfel, „imitînd pe îngerii din cer, ne vom afla slujind lui Dumnezeu prin toate". Implicaţiile teologice ale acestei vieţi liturgice aveau să fie preocuparea gîndirii răsăritene în secolul următor.

Slujirea este totuşi mai mult decît săvîrşirea sfintei liturghii, căci credinţa aflată în căutarea înţelegerii este şi ea angajată în slujirea lui Dumnezeu prin minte. Mintea Îl slujeşte pe Dumnezeu în duh şi adevăr atunci cînd se concentrează asupra celor pe care Dumnezeu le-a revelat într-o formă care să facă posibilă înţelegerea lor de către aceasta. Este adevărat că, neîndoielnic, cuvîntul scris al Bibliei este doar un „înaintemergător", precum

Ioan Cant. *Apol.* 1.19 (*PG* 154:436)
Max. *Carit.* 1. 9 (*PG* 90:964) [Filoc. 2:38 – *n. tr.*]
Max. *Ep.* 2 (*PG* 91: 393. 396, 404)
Max. *Qu. Thal.* 59 (*PG* 90:605) [Filoc. 3:312]
Max. *Qu. Thal.* pr. (*PG* 90:260) [Filoc. 3:14]
Balthasar (1947)
Max. *Schol. I. c.* 1. 3 (*PG* 4:33)
Max. *Or. dom.* (*PG* 90:896)
Vezi *infra*, pp. 160-174
Mt. 22,37
Max. *Schol. N. d.* 1. 2 (*PG* 4:192)

1. *Fides quaerens intellectum* – una dintre celebrele propoziţii exprimînd viziunea scolasticilor asupra raportului dintre credinţă şi raţiune, alături de *Credo ut intelligam* („Cred ca să înţeleg") şi *Intelligere quod credimus* („A înţelege ceea ce credem") (n. tr.).

Max. *Ambig.* 21 (*PG* 91:1252) [PSB 80:223 – *n. tr.*]

Ioan Botezătorul, cel ce pregătise calea pentru Cuvîntul desăvîrşit care avea să urmeze. Mai mult, chiar şi termeni şi nume folosite în Scriptură cînd este vorba de Dumnezeu,

Max. *Schol. N. d.* 9.1 (*PG* 4:369)

deşi adevărate, trebuie privite ca nepotrivite şi, în această accepţiune, „nevrednice" de El. Dar recunoaşterea acestei nevrednicii derivă ea însăşi din revelaţia lui Dumnezeu în Scriptură, aşa încît adevărata fidelitate faţă de Scriptură nu constă în a pretinde că limbajul ei este o dezvăluire a fiinţei lăuntrice a lui Dumnezeu, ci în a recunoaşte faptul că ne vorbeşte despre voinţa lui Dumnezeu de a mîntui lumea. Tocmai de aceea mintea trebuie să acorde mare atenţie revelării voinţei Lui mîntuitoare. Aceasta înseamnă

Max. *Schol. N. d.* 1.1 (*PG* 4:188)

că, vorbind despre Dumnezeu, trebuie să ne ţinem de acele lucruri ce au fost dezvăluite în Scriptură. Folosirea cu sensuri diferite, în Scriptură şi la Părinţi, a aceluiaşi cuvînt a generat multă confuzie, însă pentru Părinţi – să

Max. *Opusc.* 25 (*PG* 91:273)

ne amintim – nu terminologia era importantă, ci conţinutul.

Credinţa aflată în căutarea înţelegerii avea aşadar, datoria de a clarifica aceste diverse sensuri în care erau folosite cuvintele. „A spune ceva fără ca mai întîi să distingi sensurile a ceea ce s-a spus nu aduce nimic altceva decît

Max. *Pyrr.* (*PG* 91:289)

confuzie" şi întunecare în loc de clarificare. Concret, apariţia aceluiaşi termen la filozofi păgîni şi la teologi creştini putea conduce la asemenea confuzie numai dacă nu se recunoştea că ceea ce se spusese printre greci într-un sens nereligios fusese preluat de anumiţi gînditori creştini pre-

Max. *Schol. Ep. Dion. Ar.* 8.6 (*PG* 4:556)

cum Dionisie pentru a articula taina adevărului. Printr-o folosire adecvată a cuvintelor, Dionisie a adaptat aceşti

Max. *Schol. N. d.* 10.3 (*PG* 4:388)

termeni greceşti la scopuri teologice. Trebuia însă atenţie şi pentru a observa înţelesul distinct dobîndit de asemenea termeni filozofici, atunci cînd ei erau folosiţi în doctrina creştină. Cu toate acestea, înţelesul termenului „compozit", de exemplu, cînd erau aplicat la relaţia dintre firea divină şi cea umană a lui Hristos, putea fi stabilit prin consultarea „atît a filozofilor [din afara Bisericii], cît şi a înţelepţilor

Max. *Pyrr.* (*PG* 91:296)

mistagogi divini ai Bisericii". Şi totuşi, cînd cel ce expunea învăţăturile creştine folosea scrierile filozofilor în sensul acesta, el trebuia să-şi amintească faptul că Dumnezeu,

Max. *Schol. N. d.* 7.1 (*PG* 4:340)

la Care aceste doctrine se referă, transcende categorii filozofice ca înţelepciune, sau ipostas, sau *ousia*. Cunoaşterea lui Dumnezeu este o cunoaştere a Celui necunoscut şi incognoscibil, în înlănţuire cu mărturia Scripturii şi cu învăţătura Părinţilor.

2 Unire și împărțire în Hristos

Doctrina persoanei lui Hristos, formulată la conciliile ecumenice, a realizat și a exprimat unitatea creștinătății ortodoxe catolice, dar a produs și cele mai lungi schisme din istoria creștinismului. Ca o ironie, aceste sciziuni în „trupul lui Hristos" se datorează doctrinei ortodoxe a unirii și împărțirii în persoana lui Hristos, o ironie pe care cei implicați în aceste sciziuni au sesizat-o. Referindu-se la Conciliul de la Efes din 431, nestorienii susțineau că timpul cînd unitatea persoanei lui Hristos a fost afirmată

Abd. *Margar.* (Mai 10 – II:353 [Badger 399])

este și timpul „de cînd Biserica a început să se divizeze". Douăzeci de ani mai tîrziu, în 451, Conciliul de la Calcedon a dat naștere unei schisme cu „monofiziții". Divizarea bisericească și politică a avut loc prin acele concilii din secolul al V-lea, dar „divizarea intelectuală și culturală

Abramowski (1940) 78

s-a consumat la aproape o sută de ani de la cea politică". Din punct de vedere doctrinar, perioada dintre secolele al VII-lea și al IX-lea a fost chiar și mai decisivă, căci, pe parcursul ei, fiecare dintre cele trei partide importante – nestorienii, monofiziții și calcedonienii – și-au articulat poziția hristologică distinctă într-un fel care perpetua divizarea și împiedica retragerea (sau înaintarea) spre o formulă de unire. După ce s-a stabilit definiția de la Niceea, a existat de asemenea o vreme de tulburări și de redefinire, care a durat aproape jumătate de secol. Însă perioada de tulburări de după Efes și Calcedon durează de cincisprezece secole.

Chiar dacă motivele acestei continue schisme în legătură cu dogma persoanei lui Hristos nu țin în mare măsură de istoria doctrinei, ar fi pur reducționism dacă am presupune, așa cum au făcut mulți interpreți moderni, că în joc nu sînt chestiuni cu adevărat doctrinare. Efortul de a cuprinde într-un set de formule dogmatice unirea și împărțirea firilor divină și umană în Hristos a fost, în cel mai bun caz, neadecvat și, în orice caz, nu întotdeauna la cel mai înalt nivel. „Dintre toate tainele dumnezeiești" –

Max. *Ambig.* 42 (*PG* 91:1332); [PSB 80:284 - n. tr.]

spunea Maxim – „taina lui Hristos este cea mai tainică". Era bine şi frumos pentru teologii ortodocşi să afirme că „noi proclamăm... dualitatea esenţelor îngemănate în El precum şi a proprietăţilor lor..., dar tot aşa declarăm combinarea acestora ontologic într-o unitate a persoanei prin mijlocirea unirii ipostatice"; acest lucru nu era în mod necesar o poziţie doctrinară solidă. Aşa cum profeţise dreptul Simeon despre pruncul Iisus, doctrina persoanei lui Hristos fusese „spre căderea şi spre ridicarea multora", sau „spre ridicarea multora şi spre căderea lor". Istoria care a urmat acestei doctrine, tot în forma ei ortodoxă, sugerează că definiţiile de la Efes şi Calcedon lăsau încă mult de dorit. Chiar dacă nu ar fi existat o nevoie continuă de apărare împotriva criticilor şi de clarificare a acestor definiţii, în legătură cu ceea ce, convenţional, se presupunea a fi cele două extreme, nestoriană şi monofizită, „calea de mijloc" în ortodoxia calcedoniană însăşi ar fi cerut totuşi o rafinare a exprimării unirii dumnezeiescului şi omenescului în Hristos, precum şi a deosebirii dintre ele.

Nichif. *Imag.* 21 (*PG* 100:588)

Luca 2,34

Tim. I. *Ep.* 14 (*CSCO* 75:77 [74:117])

Ioan D. *Imag.* 3.2 (*PG* 94:1285); Teod. Abû Q. *Mim.* 8. 3-4 (Graf 200-201)

Chiar dacă ne vom concentra mai întîi asupra dezvoltării ortodoxiei ca doctrină a Bisericii despre Hristos, complexitatea relaţiilor dintre cele trei părţi ne cere să acordăm fiecăreia măcar puţină atenţie, urmînd „ordinea istorică: mai întîi, teologia nestoriană, apoi cea monofizită, apoi cea greacă". Am discutat mai devreme despre ele ca parte a rezultatului disputelor secolului al V-lea; acum continuarea istoriei acestora ne obligă să ne oprim asupra lor. Numai în temeiul acesta putem să interpretăm teoria despre Hristos ca om universal, care a rezultat din conflictele dintre partide şi din interiorul lor. Întrucît această versiune a învăţăturii ortodoxe a fost cea care s-a dovedit folositoare în salvarea ortodoxiei, atunci cînd potrivnicii folosirii icoanelor în Biserică au invocat argumente hristologice în favoarea poziţiei lor, ea a dobîndit o semnificaţie care depăşea chiar interpretarea persoanei şi lucrării lui Hristos. Mai mult, rezumatul nostru a ceea ce a fost în cele din urmă identificat drept doctrină ortodoxă trebuie să includă şi răspunsurile teologiei calcedoniene la învăţătura nestoriană şi la cea monofizită. Toate cele trei părţi au declarat că unitatea umanităţii, pierdută prin păcat, a fost restaurată în Hristos. Şi totuşi, ei înşişi nu au putut realiza unitatea în doctrina lor despre cine sau ce este Hristos.

Jugie (1926) 1:13

Vezi vol. 1:278-279

Dualitatea ipostasurilor

Hotărîtă să afirme autoritatea conciliilor, ortodoxia se identifica pe sine cu anatema pronunţată la Efes, în 431, asupra lui „Nestorie, închinătorul la om" şi asupra teologiei sale despre întrupare ca sălăşluire a Logosului. Totuşi, adepţii acelei teologii continuau să reziste anatemei şi să declare că viziunea lor asupra relaţiei dintre divin şi uman în Hristos era singura corectă şi că „noi, Biserica lui Hristos Domnul nostru, deţinem adevărul Evangheliei", pe cînd toţi ceilalţi s-au îndepărtat de la el. Mai mult chiar decît în ortodoxia bizantină, adevărul era aici neschimbător, aşa încît este cu putinţă să citezi scriitori despărţiţi între ei de multe secole, de la un Babai cel Mare, din secolul al VII-lea şi pînă la un Abdiša, de la sfîrşitul celui de-al XIII-lea, aproape fără să dai atenţie locului unde se plasează ei în timp. Chestiunea persistentă şi fundamentală pe care hristologia nestoriană continua să o pună adversarilor ei era: „Atunci, ce este de făcut cu dualitatea dumnezeirii şi omenităţii" în Hristos?

Išo'yahb. *Ep.* 3.22 (*CSCO* 12:208 [11:288])

Vezi *supra*, pp. 42-45

Tim. I *Ep.* 34 (*CSCO* 12:288 [11:288])

Această dualitate, deşi negată în 431, era – în ochii nestorienilor – reafirmată de către ortodocşi, douăzeci de ani mai tîrziu, la Calcedon, chiar dacă acest conciliu repeta şi el condamnarea lui Nestorie şi declara aprobarea sa faţă de Chiril al Alexandriei. Atunci cînd s-au discutat aceste hotărîri ale Calcedonului, Nestorie a atacat conciliul socotindu-l „originea prăpastiei" care îi separa de alţi creştini şi locul de unde aceasta începuse să se deschidă. Învăţătura Conciliului de la Calcedon potrivit căreia există „un ipostas" în Hristos a fost denunţată ca „o greşeală nebunească" şi „o corupere a credinţei noastre". Însă chiar terminologia calcedoniană putea fi folosită de către nestorieni pentru a-şi defini propria lor învăţătură despre dualitate: „Naturile sînt păstrate... fără încurcătură, neamestecate, nedespărţite". Adevărata doctrină nu este nici cea de la Efes, nici cea de la Calcedon, ci aceea a „Părinţilor, învăţătorilor, înaintaşilor şi îndrumătorilor mei, cei 318" părinţi ai Conciliului de la Niceea. Acesta era „vestitul sinod al celor 318 părinţi", căruia teologii nestorieni îi declarau fidelitate. În 585, un sinod nestorian afirma doctrina „celor 318 sfinţi părinţi strînşi la Niceea şi cei 150 de părinţi adunaţi la Bizanţ o declară, o învaţă, o scriu şi o afirmă pentru Bisericile din toate ţările". Primele două concilii erau normative pentru

Apud Se'ert Chron. 94 (PO 13:562–63)

Išo'yahb. *Ep.* 2.9 (*CSCO* 12:106 [11:142])

Bab. *Un.* 3.9 (*CSCO* 80:82 [79:88])

Apud Se'ert. Chron. 94 (PO 13:568)

Tim. I. *Ep.* 9 (*CSCO* 75:59 [74:92])

Sin. Jes. (585) 1 (Chabot 391)

Teod. Abû Q. *Mim.*1.26 (Graf 114-115)
Bab. *Un.* 6.20 (*CSCO* 80: 162 [79:200])
Bab. *Un.* 3.9 (*CSCO* 80: 67) [79:83])
Apud Teod. Abû Q. *Opusc.* 29 (*PG* 97: 1576)

învăţătura nestoriană, dar cele care le urmează, nu – o viziune pe care apărătorii Efesului şi ai Calcedonului o găseau lipsită de consistenţă. Ceea ce „am învăţat de la adevărata tradiţie a tuturor fiilor Bisericii catolice şi apostolice" era mărturisirea acestor două concilii. Împărtăşind această mărturisire cu toţi creştinii ortodocşi, se putea declara cu încredere că acesta era „spiritul Sfintei Scripturi şi al tradiţiei întregii Biserici catolice şi apostolice". În disputele lor cu adepţii Efesului şi ai Calcedonului, nestorienii puteau să identifice ca punct de pornire comun „dogmele care sînt în concordanţă cu credinţa", şi anume, acelea de la Niceea şi Constantinopol. Chestiunea aflată în discuţie era continuitatea dintre primele două concilii şi cele ce au urmat.

Vezi vol 1:263-267
Bab. *Un.* 6.21; 1.5; 2.8 (*CSCO* 80:194-195 [79:239-240]; 80:24 [79:29]; 80:49 [79:60])
Bab. *Evagr.* 5.48 (Frankenberg 339 [338])
Mt. 2,11
Tom. Ed. *Nat.* 3 (Carr 18 [13]); Bab. *Un.* 4.12 (*CSCO* 80:108 [79:135])
Lc. 2,52
Vezi vol. 1:263
Bab. *Un.* 3.9 (*CSCO* 80:81[79:87]
Vezi vol. 1:258
Tim. I. *Ep.* 1 (*CSCO* 75:12; 20 [74:21; 33]; Bab. *Un.* 2.8 (*CSCO* 80:50 [79:62])
Vezi vol. 1:259
Bab. *Un.* 3.11 (*CSCO* 80: 101 [79:126])
Tim. I. *Ep.* 34 (*CSCO* 75:108 [74:158-159])
Filip. 2,6-7
Bab. *Un.* 3.11 (*CSCO* 80:102 [79:127])

Încercînd să nege această continuitate, nestorienii din secolele următoare au repetat şi au păstrat cele mai multe din accentele caracteristice teologiei Logosului sălăşluit, preluate din secolele al IV-lea şi al V-lea. Multe dintre textele biblice preferate erau aceleaşi. O importanţă deosebită avea textul din Ioan 2,19: „Dărîmaţi templul acesta şi în trei zile îl voi ridica". Acesta era, în multe privinţe, pasajul-cheie în definiţia nestoriană a naturii unirii dintre divin şi uman în Hristos. Într-o declaraţie, preluată aproape cuvînt cu cuvînt de la Nestorie însuşi, principalul teolog nestorian al secolului al VII-lea spunea: „Astfel, noi îl adorăm pe Dumnezeu în templul umanităţii Sale [*i.e.* trupul său – n. tr.], întrucît locuieşte în el ca într-un templu, unit cu el pe vecie". Tămîia adusă pruncului Hristos de către magi avea drept scop „să arate că cel născut este templul lui Dumnezeu". Cuvintele Evangheliei care spun că „Iisus creştea", atît de dificil de interpretat pentru teologia unirii ipostatice, reprezentau pentru nestorieni o cale de interpretare a evenimentelor istorice din Evanghelie cum ar fi foamea, somnul şi suferinţa lui Hristos. Cele două versiuni siriace ale pasajului de la Evrei 2,9, asupra căruia o întreagă generaţie anterioară s-a implicat în dispute, erau încă în discuţie, nestorienii preferînd următoarea lectură: „Despărţit de Dumnezeu, El a gustat moartea". Ioan 1,14, textul-probă pentru unirea ipostatică, era luat în sensul că „El şi-a asumat trupul şi S-a sălăşluit în el, adică în unul dintre ipostasurile omenităţii noastre", şi se evidenţia că textul nu spune „El s-a făcut om", ci „El s-a făcut trup". Distincţia dintre „Dumnezeu în chip" şi „chip de rob" era interpretată ca echivalentul distincţiei nestoriene dintre „unul dintre ipostasurile Treimii" şi „unul dintre ipostasurile" omenităţii.

Bab. *Evagr.* 3.2 (Frankenberg 180 [188])

Tom. Ed. *Nat.* 7 (Carr 35 [47])

Bab. *Evagr.* 6.40 (Frankenberg 387 [386])

Tom. Ed. *Nat.* 7 (Carr 35 [47])]

Bab. *Un.* 7 (*CSCO* 80:209 [79:258])

Teod. Abû Q. *Opusc.* 14 (*PG* 97:1537–40)

Luca 2,11

Theot. 3 (Kmosko 55 [54])

Bab. *Un.* 7 (*CSCO* 80:214; 219-220 [79:264; 271-272])

Tim. I. *Ep.* 36 (*CSCO* 75:170 [74:246])

Išo'yahb. *Ep.* 2.28 (*CSCO* 12:149 [11:205])
Vezi vol. 1:286-288. Bab. *Un.* 3.9 (*CSCO* 80:79 [79:98])

Bab. *Evagr.* 6.79 (Frankenberg 413 [412])

Din aceste pasaje, nestorienii dovedeau teologia Logosului sălăşluit. Coloseni 2,9 era parafrazat ca să însemne: „În el Dumnezeu-Logosul sălăşluieşte perfect". Omul pe care Logosul şi l-a asumat drept templu şi locuinţă este al doilea Adam, curăţit de păcat prin harul lui Dumnezeu. Tocmai acest om asumat, şi nu Logosul sălăşluit, este cel care a fost răstignit. Căci „dacă, aşa cum spun ereticii, Dumnezeu a fost răstignit sau a murit, aceasta nu ne-ar fi fost nouă de nici un folos, ci i-ar fi răscumpărat numai pe semenii săi Dumnezei". La întrebarea dacă „a suferit El şi cu dumnezeirea, şi cu trupul său, ori doar cu trupul?", răspunsul nu poate fi decît că a suferit doar cu trupul. O problemă controversată care continua să stîrnească interesul ambelor părţi implicate era aceea dacă este potrivit ca Sfînta Fecioară Maria să fie numită *Theotokos*, Născătoare de Dumnezeu. Un tratat siriac anonim, probabil din secolul al IX-lea, argumenta, împotriva hristologiei nestoriene, că mesajul îngerului către păstori, la naşterea lui Hristos „demonstra că El, cel născut din Maria, este Dumnezeu şi deci Maria este *Theotokos*". Pentru nestorieni era evident că „ori Fecioara este o zeiţă prin fire şi un spirit infinit..., ori ea este o femeie... şi a dat naştere unei fiinţe umane avînd firea omenităţii sale"; cum adevărul era acesta din urmă, ea nu putea fi numită *Theotokos*. Aceasta nu era o încercare de a-i diminua poziţia. Derivîndu-i numele Maria de la „Mar", cuvîntul siriac pentru „Domn", patriarhul nestorian Timotei I mergea atît de departe, încît spunea că Hristos este vrednic să fie numit „Domn" în parte şi pentru că mama sa avea deja această demnitate înainte de el. Dar nici măcar această demnitate nu o făcea vrednică să fie numită „Maică a lui Dumnezeu". Toate aceste chestiuni din teologia nestoriană a secolelor al VII-lea şi al VIII-lea erau ecouri ale controverselor care precedaseră sau urmaseră conciliilor din secolul al V-lea.

Polemicile erau, la rândul lor, o continuare a vechilor bătălii: învinuirile şi contraînvinuirile de erezie erau în mare măsură aceleaşi, dar se adăugaseră unele nume noi pe lista ereticilor. Chiril al Alexandriei era încă o ţintă importantă a atacurilor din cauza viziunii sale asupra unirii ipostatice, dar un nou ticălos, după al doilea conciliu de la Constantinopol, era „acest tiranic împărat, Iustinian". Cauza acestui reproş era tocmai condamnarea de către Iustinian a „celor trei capitole" şi, mai presus de toate, condamnarea lui Teodor de Mopsuestia. Modificarea Trisaghionului ca să sune: „Sfinte Dumnezeule, sfinte

tare, sfinte fără de moarte, care ai fost răstignit pentru noi", era și ea denunțată drept „blasfemie". Cuvîntul etalon pentru adepții acestei formule era „teopasiți", adică aceia care spun că Dumnezeu a suferit. În schimbul polemic, era încă necesar pentru poziția nestoriană să evite vinovăția prin asocierea care căuta să o identifice cu viziunile timpurii (și eretice) asupra omenității lui Hristos. Erau unii care, ascultînd doctrina nestoriană a omenității lui Hristos ca „om asumat", întrebau: „Era El atunci, potrivit învățăturii voastre, un simplu om și ne-a putut izbăvi doar prin puterea Sa?". Răspunsul era că doctrina „omului asumat" nu-l făcea pe Hristos „un simplu om". Nici nu însemna că El era un om „adoptat" să devină Fiul lui Dumnezeu, căci aceasta ar implica afirmarea existenței a doi Fii ai lui Dumnezeu, omul adoptat și al doilea ipostas al Treimii. Pe lîngă aceasta, noțiunea de „adopție" fusese condamnată ca fiind ariană de către Biserică la Conciliul celor 318 Părinți de la Niceea. Din pricina efortului continuu de a identifica teologia aceasta cu asemenea erezii, apărătorii ei erau atenți să specifice diferențele dintre omenitatea lui Hristos și cea a celorlalți oameni. Aceste diferențe priveau nașterea din Fecioară, incoruptibilitatea, posesia a „toată puterea în cer și pe pămînt" și altele asemenea. De vreme ce se spune că această putere i-a fost „dată", pasajul trebuia să se aplice „omului asumat", căci Fiul lui Dumnezeu a avut puterea tot timpul.

Chiar dacă este „aproape imposibil să distingi între texte [le nestoriene] care provin din perioade foarte diferite", în timpul de care ne ocupăm aici s-au petrecut totuși unele schimbări decisive în teologia nestoriană. Realizarea acestora se datorează într-o mare măsură lucrării „creatorului dogmaticii nestoriene", Babai cel Mare. Combinînd, așa cum a făcut el, elemente tradiționale, ascetice și speculative ale teologiei și spiritualității nestoriene, Babai a dat Bisericii din Persia o viziune asupra doctrinei persoanei lui Hristos, mult mai puțin ambiguă decît fusese învățătura nestoriană timpurie. Acceptarea oficială a nestorianismului de către Biserica persană avusese deja loc în 486, cînd un sinod din Seleucia, „Sinodul lui Mar Acacius", își declarase credința „în privința întrupării lui Hristos, în mărturisirea celor două firi, divină și umană". Aceste două firi există fără „amestecare sau confuzie", căci fiecare își păstrează proprietățile care-i sînt specifice. Ele sînt unite în măreție și în cinstirea adresată „unității

Bab. *Un.* 7 (*CSCO* 80:226 [79:279-280])

Bab. *Un.* 2.8; 4:15 (*CSCO* 80:51; 123 [79:64:152])

Tom. Ed. *Nat.* 8 (Carr 40 [55])

Bab. *Un.* 3.9; 4.16 (*CSCO* 80:74; 123-124 [79:105; 153])

Bab. *Evagr.* 4.9 (Frankenberg 265 [264])

Tim. I. *Ep.* 39 (*CSCO* 75:189-190 [74:272-273])

Mt. 28,20
Tim. I. *Ep.* 34 (*CSCO* 75:120 [74:176-177])

Apud Teod. Abû Q. *Opus.* 11 (*PG* 97:1536)

Vacant (1903) 11–1:290

Rücker (1936) 39

Sin. Sel. (486) *Can.* 1 (Chabot 302 [55])

De Vries (1951) 614

persoanei [în siriacă, *parsōpā*] Domnului nostru", în care au fost prezenți „un Dumnezeu desăvîrșit" și „o ființă umană desăvîrșită" într-o unire indisolubilă, dar cu o neștirbită integritate a firilor. Aceasta făcea ca Biserica să fie atașată de *o* anumită versiune a teologiei Logosului sălășluit. Ceea ce Babai aducea acestei teologii, în prima parte a secolului al VII-lea și a lăsat ca moștenire pentru secolele următoare era o sistematizare a acestor accente într-o viziune cuprinzătoare și logică. „Babai este cel ce a introdus formula «două firi, două ipostasuri, o persoană a Celui ce avea calitatea de Fiu»".

Bab. *Evagr* 5.62; 6.10 (Frankenberg 347 [346]; 369 [368])

Tim. I. *Ep.* 26 (*CSCO* 75: 97 [74: 144])

Tim. I. *Ep.* 26 (CSCO 75: 97 [74: 144])

Bab *Un.* 7 (*CSCO* 80: 206 [79: 254-255])

Bab. *Trat* (*CSCO* 80: 237 [79: 294])

Bab. *Un.* 4.17 (*CSCO* 80: 129 130 [79: 159-161])

Fundamental pentru reconstrucția de către Babai a doctrinei persoanei lui Hristos era dogma Sfintei Treimi și în unele privințe dogmatica nestoriană poate fi înțeleasă ca efortul de a plasa hristologia în contextul trinitarismului ortodox. Formal, nu a existat vreo neînțelegere în privința dogmei Treimii: „Disputa dintre noi și ei nu se referă nici la botez, nici la Dumnezeu în Treime, nici la Treimea în Dumnezeire, nici la divinitatea și omenitatea lui Hristos-Domnul, ci la unirea dintre dumnezeire și omenitate". Era posibil să se găsească perla doctrinei trinitare chiar și printre calcedonieni și printre monofiziți, dar perla fusese pătată prin hristologia lor. De fapt, conceptelor și chiar vocabularului trinitar al Niceei li se acorda în hristologia nestoriană o poziție centrală pe care nu *o* aveau printre aceia pentru care doctrina despre Dumnezeu fusese definită la Niceea, iar doctrina despre Hristos, la Efes și Calcedon. Chiar dacă textul de la Ioan 1,14 spune că Logosul s-a făcut trup, devenirea nu poate fi interpretată literal, căci dacă ar fi așa, doctrina trinitară ar fi subminată. Doctrina de la Niceea, potrivit căreia firea divină din Hristos este un ipostas al Treimii și nu întreaga Treime, implica necesitatea existenței unui ipostas divin și a unuia uman în persoana lui Hristos. Termenii „ipostas", „fire" și „persoană" trebuiau folosiți în doctrina despre Hristos așa cum erau folosiți în doctrina despre Treime.

Vezi vol. I: 275

Psell. *Om. Doct.* 2 (Westerink 17)

Vezi vol. I: 233

O parte a dificultății consta în aceea că la Calcedon s-a hotărît că cele două firi ale lui Hristos s-au unit „într-o persoană și un ipostas" (εἰς ἕν πρόσωπον καὶ μίαν ὑπόστασιν)", așa încît acestea erau practic sinonime în uzul ortodox. La Niceea, ipostasul și ousia păreau să fie folosite unul în locul celuilalt, dar dezbaterea și urmările ei au făcut necesară deosebirea dintre cei doi termeni. Teologia nestoriană se baza pe nevoia similară de a distinge între ipostas (în siriacă, *qĕnomâ*) și persoană (în siriacă, *parsōpā*). Nu

este clar cît de devreme a început să se facă această deosebire. O omilie atribuită lui Narsai, a cărui viaţă acoperă întregul secol al V-lea, mărturisea: „Noi credem în unul Domn Iisus Hristos Fiul lui Dumnezeu – o persoană, îndoită în firi şi în ipostasurile acestora"; dar pentru chiar acel motiv atribuirea este suspectă. Este clar că la o întîlnire a episcopilor nestorieni şi monofiziţi din 612, nestorienii au insistat că „Hristos este «unul», nu după unitatea firii sau a ipostasului, ci mai degrabă după unicitatea persoanei Sale ca Fiu". Ei au trebuit să recunoască faptul că Părinţii Bisericii, a căror ortodoxie o afirmau, au vorbit despre „un ipostas alcătuit din două naturi", dar şi-au menţinut convingerea că nici măcar acest lucru nu implică o identificare a ipostasului cu persoana. Siriaca era o limbă mai bogată şi mai complexă decît greaca sau araba şi făcea posibilă o distincţie mai precisă.

Nars. *Om.* (Connoly 5)

Sin. Kos. (612) (Chabot 592 [575])

Bab. *Trat.* (*CSCO* 80:246 [79:305])

Išo 'Yahb. *Ep.* 2.7 (*CSCO* 12:97 [11:129])
Tim I. *Ep.* 18 (*CSCO* 75:84 85 [74:127])
Abd. *Margar.* 2.4 (Mai 10-11:353 [Badger. 399])

Care era, de fapt, diferenţa dintre ipostas şi persoană? Trebuia început nu cu doctrina persoanei lui Hristos, ci cu doctrina Treimii. „În Treimea cea veşnică există trei ipostasuri pe care le putem cinsti", iar „persoanele" lor respective reprezintă modul de a le distinge între ele. Căci un ipostas trebuie definit drept „o singură substanţă, care subzistă în propria sa fiinţă unică şi este una în număr... Se deosebeşte de alte ipostasuri prin proprietatea specială că posedă persoana". Persoana fiecărui ipostas este, atunci, „cea care îl împiedică să fie un altul [şi care] determină ce fel de ipostas este". Persoana este o calitate a ipostasului. În Treime, este specific persoanei ipostasului numit Tată să fie nenăscută, iar persoanei ipostasului numit Fiu să fie născută. Doctrina Treimii vrea să spună că nici un ipostas nu poate să-şi abandoneze natura şi să devină de aceeaşi fiinţă cu alta. „Întrucît ipostasul există în fiinţa sa, nu poate să fie asumat sau adăugat la un alt ipostas cu care să devină un nou ipostas... Dar o persoană poate fi asumată şi să rămînă totuşi în propriul său ipostas". Un ipostas cu două naturi era, aşadar, de neconceput. Pentru aceeaşi raţiune, persoana unică a lui Iisus Hristos putea avea două ipostasuri, dar era absurd să spui şi că el era un ipostas cu două persoane sau cu două naturi. La întrebarea „De ce persoana este dăruită şi asumată, pe cînd ipostasul nu poate fi dăruit şi nici asumat?" răspunsul era că „ipostasul este statornic... şi posedă toate proprietăţile naturii sale", pe cînd „persoana, chiar dacă statornică, poate fi asumată". Indiferent ce afectează un ipostas, trebuie să afecteze natura sa, natură pe care el o

Bab. *Un.* 4.17 (*CSCO* 80 129 30 [79:159 61])

Bab. *Un* 7 (*CSCO* 80:218 [79:270])

Bab. *Trat* (*CSCO* 80:243 [79:301])
Bab. *Un.* 3.9 (*CSCO* 80:78 [79:97])

Bab. *Un.* 4 17 (*CSCO* 80:138 [79:171])

Bab. *Trat.* (*CSCO* 80:241 242 [79:299])

Tim. I. *Ep.* 34 (*CSCO* 75: 124 [74: 182])

împărtășește cu toate celelalte ipostasuri de felul său. Astfel, Hristos trebuie să aibă două ipostasuri, așa cum trebuie să aibă două naturi în persoana Sa, căci dacă ar avea doar un ipostas, orice s-ar întîmpla acestui ipostas – cum ar fi nașterea și moartea – ar trebui să afecteze natura sa divină și astfel întreaga Dumnezeire. Un asemenea Hristos n-ar împărtăși nici firea Dumnezeirii și nici firea omenirii.

Tim. I. *Ep.* 35 (*CSCO* 75: 158 [74: 230])

Ar fi o interpretare greșită a acestei diferențe terminologice dacă am trage din ea concluzia că ceea ce separa hristologia nestoriană de doctrina conciliilor de la Efes și Calcedon nu era decît o dispută asupra unor cuvinte sau chiar asupra unor concepte filozofice abstracte, cum ar fi natura, ipostasul și persoana. Terminologia și abstracțiunile erau o cale de identificare a unei interpretări specifice a afirmațiilor centrale ale Evangheliei. Erau multe lucruri în gîndirea și limbajul soteriologic nestorian care nu sunau semnificativ diferit de ceea ce spuneau opozanții lor. Ei puteau să vorbească despre Hristos ca despre „jertfa pentru orice om" și să afirme că, „fără mijlocirea cuiva, este imposibil să primești ori să posezi aceste daruri [ale mîntuirii]." Și totuși, pare să fi existat o diferență perceptibilă de accent în înțelegerea mijlocirii. Probabil că mai mult decît în ortodoxia calcedoniană, Hristos era conceput, aici, ca fiind învățător și exemplu. Logosul s-a îmbrăcat în trup „pentru ca, prin cuvîntul Său, să ne învețe despre cele ale veacului ce va să vină". El S-a născut ca „să ne învețe desăvîrșirea în cunoaștere și să înrădăcineze speranța și încrederea într-o fericire viitoare". Credincioșii trebuiau să urmeze exemplul Părinților, dar, mai presus de toate, să imite modelul pe care omul asumat de Logos l-a stabilit. Mai mult, o înțelegere falsă a relației dintre divin și uman în Hristos a văduvit natura umană de nădejdea mîntuirii, căci mîntuirea putea veni numai printr-un ipostas omenesc distinct. Ar fi fost ușor pentru Dumnezeu să dăruiască viața veșnică prin al Său „fie!", dar aceasta l-ar fi făcut să pară un complice la păcatul omenesc, „pentru că, pe cînd eram încă în păcatele noastre, El ne-ar fi răscumpărat fără mijlocirea unui om dintre noi care era drept".

Tim. I. *Ep.* 2.6 (*CSCO* 75: 35 [74: 56])
Tom. Ed. *Nat.* 6 (Carr 32 [41])

Bab. *Evagr.* 2. 73 (Frankenberg 179 [178])

Tom. Ed. *Nat.* 5 (Carr 27[30])

Tim. I *Ep.* 14 (*CSCO* 75-77 [74: 116])

Išo'yahb. *Ep.* 3.22 (*CSCO* 12: 207 [11: 286])

Tom. Ed. *Nat.* 7 (Carr. 36 [48])

Venirea acestui om în trup ar putea fi numită „întruparea Logosului și îndumnezeirea umanității". Definiția mîntuirii omului ca îndumnezeire a lui era elementul standard al teologiei răsăritene și chiar teologii nestorieni trebuie să fi recurs la el. Dar procedînd astfel, ei s-au grăbit să desemneze termenul în așa fel încît să protejeze

Tim. 1. *Ep.* 14 (*CSCO* 75: 74 [74: 112])

şi aici dualitatea. Atanasie a învăţat că „din cauza relaţiei noastre cu trupul Său, noi am devenit templu al lui Dumnezeu", făcînd aceasta să sune ca o temă familiară gîndirii nestoriene. Dar el a mers mai departe în fraza următoare, spunînd că „astfel Domnul este închinat chiar [Atan. *Ar.* 1.43 (*PG* 26:100-101)] şi în noi". Dimpotrivă, patriarhul Timotei, după ce a afirmat că Duhul Sfînt transformă credincioşii „întru asemănarea trupului Domnului nostru", merge imediat mai departe atenţionînd că aceasta nu înseamnă că „noi devenim fii ai lui Dumnezeu prin natură sau că ni se închină [Tim. I. *Ep.* 35 (*CSCO* 75:155 [74:226])] toţi oamenii aşa cum i se închină [Domnului]". La fel, Babai respinge drept „răutate şi blasfemie" orice sugestie că „noi sîntem fii ai lui Dumnezeu aşa cum este Domnul şi trebuie să fim adoraţi prin unirea cu Dumnezeu Cuvîntul. [Bab. *Un.* 4.12 (*CSCO* 80:109 [79:136])] Doamne fereşte!". Ideea de îndumnezeire a fost ridicată în mistica răsăriteană. În gîndirea mistică nestoriană totuşi „suferinţa şi moartea Mîntuitorului sînt introduse, dar mai mult în sensul de moarte spirituală a misticului [Rücker (1936) 54] împreună cu Hristos". De aceea, chiar şi în tratatele mistice, sublinierea „unirii infinitului cu finitul, a desăvîrşi- [Bab. *Evagr.* 4.3 (Frankenberg 261 [269])] tului cu nedesăvîrşitul" în Hristos, la fel ca şi în credincios, accentuează dualitatea lor. O posibilă sursă a diferenţei dintre teologia mistică nestoriană şi cea a ortodoxiei calcedoniene este dependenţa celei din urmă de Dionisie [Bab. *Evagr.* 1.58 (Frankenberg 101 [100])] Areopagitul şi a celei dintîi de Evagrie Ponticul. Dionisie fusese tradus în siriacă şi nestorienii erau conştienţi de [Tim. I. *Ep.* 33 (*CSCO* 75:106 [74:156])] diferenţele dintre diversele traduceri. Dar exceptînd referirile ocazionale la acest „ucenic al lui Pavel" şi la teoria [Bab. *Evagr.* 2.17; 78 (Frankenberg 143:183 [142;182])] lui despre ierarhii, el nu a jucat un rol proeminent în literatura mistică nestoriană. Evagrie a oferit un mod de a înţelege unirea dintre Dumnezeu şi mistic, care nu diminuează măreţia absolută şi nici impasibilitatea lui [Bab. *Evagr.* 1.58 (Frankenberg 101 [100])] Dumnezeu.

Diferenţele în doctrina răscumpărării pot fi de asemenea văzute în doctrina Euharistiei. Relaţia dintre doctrina hristologică şi cea euharistică era explicitată atunci cînd s-a susţinut, spre exemplu, că „trupul Domnului care este în cer" şi „trupul care se frînge zilnic în altar" sînt „o persoană", dar că totuşi trupul euharistic nu este identic [Bab. *Un.* 4.16 (*CSCO* 80:124-126 [79:154-155])] cu „trupul său natural, care este în ceruri". La cuvîntul rostit de preot la epicleză, pîinea se preface în „trupul Fiului lui Dumnezeu" şi, totuşi, ele[1] rămîn diferite după [Tim. I. *Ep.* 34 (*CSCO* 75:119-120 [74:175-176])] natură; tot aşa este şi în Hristos. Rezumînd paralela, un

1. Pîinea şi trupul Domnului (n. tr.).

comentator al liturghiei nestoriene critica pe unii care „au spus că aceste taine sînt în sens precis trupul şi sîngele lui Hristos, nu prefigurările trupului şi sîngelui Său". Atît Euharistia, cît şi persoana lui Hristos sînt o

Ps. Ghe. Arb. *Exp.* 24 (*CSCO* 76: 61-62 [72: 66-67])

unire a două naturi diferite, care rămîn distincte şi după unire. Trebuia să fie o dualitate între trupul natural, ceresc, şi trupul Său euharistic, căci altfel „care este scopul venirii Sale din cer?".

Bab. *Un.* 7 (*CSCO* 80: 233 [79: 288])

Era necesar să li se declare celor care învăţau altfel că „la altar, noi nu frîngem şi nu omorîm acel trup al Domnului care este în cer. Acesta a fost frînt o dată pentru totdeauna pe cruce şi a intrat în slava Sa... Ceea ce mîncăm nu este trupul Său după fire, ci comemorarea suferinţei sale".

Bab. *Un.* 7 (*CSCO* 80: 229-30 [79: 284])

Rezultatul faptului de a mînca „această pîine care este numită trupul lui Hristos" este acela că cel ce se împărtăşeşte este ridicat la „trupul care este în cer".

Tom. Ed. *Nat.* 7 (Carr 38 [51])

Pe scurt, „precum Hristos, prin unirea cu Logosul veşnic, aşa cum interpretează nestorienii, este numit şi, într-un fel, este cu adevărat Fiul lui Dumnezeu, fără ca Dumnezeu să fi devenit într-adevăr om, tot aşa şi pîinea euharistică este într-un sens adevărat trupul lui Hristos prin unirea sa cu trupul adevărat al lui Hristos din cer".

De Vries (1947) 214

Definiţia unirii se baza pe aceste supoziţii. Chiar dacă numele „Hristos" ţine mai ales de ipostasul uman, întrucît acesta a fost cel uns, acest nume se referă de obicei, mai degrabă, la persoana unirii dintre divin şi uman.

Bab. *Evagr* 4.21 (Frankenberg 275 [274])
Bab. *Un* 4.12 (*CSCO* 80: 111 [79. 138])

Titluri precum cel de „Logos" şi de „Fiu al lui Dumnezeu" ţin de teologie, însă cel de „Hristos" ţine de iconomia întrupării.

Bab. *Un.* 6.20 (*CSCO* 80: 161-184 [79: 199-227])

Din pasaje ca Psalmul 81,6, „Eu am zis: «Dumnezei sînteţi»", este clar că „Fiu al lui Dumnezeu" nu este un titlu nepotrivit chiar şi pentru omul asumat de Logos.

Vezi vol. I: 181, 194.
Tom. Ed. *Nat.* 7 (Carr 38 [51]
Filox. *Dis.* 2.23 (*PO* 15: 507)

Şi totuşi, aceasta nu înseamnă, aşa cum pretindeau adversarii, că poziţia nestoriană impunea acceptarea unei duble filiaţii: una divină şi alta umană. Dimpotrivă, este vorba de „o [singură – n. tr.] stăpînire şi o [singură – n. tr.] filiaţie în cele două ipostasuri care există în ipostasul Logosului prin natură, iar în ipostasul omenităţii prin unire".

Bab. *Un.* 4.16 (*CSCO* 80: 123-28 [79: 152-59])

Tim. I. *Ep.* 34 (*CSCO* 75: 130 [74: 190])

Nu era deloc clar, în pofida tuturor acestor asigurări, dacă unirea era în primul rînd o unire a funcţiei deţinute de persoana divino-umană într-o dualitate a ipostasurilor, pe de o parte, şi a adorării care i se acorda, pe de alta, sau dacă era mai mult decît atît. Acest „mai mult" ar consta în ideea tradiţională a comunicării însuşirilor, prin care proprietăţile caracteristice fie naturii umane (precum aceea

de a fi muritor), fie naturii divine (precum puterea de a face minuni) erau de fapt comunicate lui Iisus Hristos în Sinele (sau ipostasul Său) concret şi unic. Prin această idee, Hristos, Fiul lui Dumnezeu, în ipostasul Său unic, S-a născut (de aici putinţa de a numi pe maica sa *Theotokos*) şi a murit, dar nu [după] firea divină a Logosului. Atunci cînd Babai reuşea să vorbească despre o asemenea comunicare, el o făcea aproape întotdeauna pe temeiul „numirii" sau al felului cum „vorbesc Scripturile" sau al atribuirii biblice a faptelor unei naturi celeilalte. Aceasta ridică problema dacă, într-o asemenea definiţie a unirii, comunicarea însuşirilor era în vreun fel reală sau era doar verbală, aşa cum pretindea Babai că erau trupul şi omenitatea lui Hristos în teoriile adversarilor săi. Unirea era, lucru destul de clar, „una indisolubilă, în pîntecele Fecioarei, pe cruce, în moarte şi punere în mormînt". Mai mult, Babai era legat de viziunea că faptul unirii este incontestabil, dar modul realizării ei este necunoscut. Însă chiar şi o exprimare biblică precum „în zilele acestea mai de pe urmă [Dumnezeu] ne-a vorbit prin Fiul" se referă „în mod specific, la unire", dar „în general, la dualitatea ousiilor şi a ipostasurilor". Aceasta sugerează din nou că ei acceptau dualitatea ipostasurilor pentru că voiau, iar unitatea persoanelor pentru că nu aveau încotro.

Vezi vol. 1: 261-263. 281-285

Bab. *Un* 4.17; 5.18; 2.8 (*CSCO* 80: 132; 141; 56-57 [79: 163; 174. 70])

Bab. *Un.* 7 (*CSCO* 80: 206 [79: 254])

Tim. 1 *Ep.* 34 (*CSCO* 75: 108 [74: 159])

Bab. *Evagr.* 3.1 (Frankenberg 189 [188])

Evr. 1,2

Tim. 1. *Ep.* 36 (*CSCO* 75: 172-173 [74: 250])

La multe secole după scrierea majorităţii materialelor pe care le-am citat aici, mitropolitul de Nisibis, Abdiša (Ebedjesus), care a murit în 1318, compunea *Cartea Mărgăritarului*, care „este cel mai valoros tratat despre teologia nestoriană şi constituie viziunea oficială a sectei". Aici sînt formulate sistematic cele mai multe dintre aceste teme. În interpretarea autorului nostru, Calcedonul „confirma mărturisirea celor două naturi şi deosebirea dintre proprietăţile ambelor naturi", chiar dacă sărăcia limbii greceşti şi inabilitatea ei de a distinge între ipostas şi persoană au determinat conciliuul să afirme în Hristos un ipostas. Treimea se compune din „ipostasuri şi nu din puteri accidentale" pentru că în ipostasuri nu poate exista nici schimbare, nici unire. Afirmaţia Evangheliei că „Logosul s-a făcut trup" trebuia înţeleasă, aşadar, în sensul că trupul „a devenit", în timpul în care Logosul „a sălăşluit" în el, ceea ce nu fusese înainte. Conflictul care s-a iscat pornind de aici, simbolizat de problema Născătoarei de Dumnezeu, a divizat creştinătatea răsăriteană în trei grupuri: monofiziţii, care învăţau un ipostas şi o natură,

Atiya (1968) 302

Abd. *Margar* 3.4. (Mai 10-11: 353 [Badger 399])

Abd *Margar.* 1.5. (Mai 10-11: 346-347 [Badger 386])

In. 1,14

Abd. *Margar.* 3 1 (Mai 10-11: 350 [Badger 394])

melchiţii (calcedonieni), care învăţau un ipostas şi două naturi, şi „aşa-numiţii nestorieni", care învăţau o dualitate de ipostasuri şi de naturi în persoana unică a lui Hristos. Mare parte a cărţii era o expresie a fondului comun împărtăşit de către toţi creştinii, mai ales în Răsărit, dar, în doctrina ei despre persoana lui Hristos, împărţirea, atît a ipostasurilor lui Hristos, cît şi a Bisericii, era consemnată oficial.

Abd. *Margar.* 3.4.(Mai 10-II: 353-354 [Badger 399-400])

O fire întrupată a lui Dumnezeu-Logosul

De-a lungul secolelor care s-au scurs de la hotărîrea Conciliului de la Calcedon, nu numai doctrina „nestoriană" a persoanei lui Hristos, ci, mai ales, cea „monofizită" a continuat să se opună definiţiei calcedoniene a hristologiei ortodoxe. Mai mult, majoritatea ajustărilor în interpretarea ortodoxă a acestei definiţii au fost falsificate, ca să se fie mai aproape de doctrina „o natură întrupată a lui Dumnezeu-Logosul". Istoria acestei doctrine trebuie privită, din timpul Calcedonului şi chiar mai devreme, ca o ramură distinctă a dezvoltării hristologiei. Unul dintre părinţii fondatori, Sever al Antiohiei, citînd autoritatea teologică a unuia dintre înaintaşii săi, Chiril al Alexandriei, punea problema în această întrebare retorică: „Atunci, de ce sîntem noi împinşi să spunem «două [naturi]», cînd doctorul [Bisericii, Chiril] striga că nu mai sînt două?".

Sev. Ant. *Gram.* 2.12 (*CSCO* 112:91 [111:117])

Chiar dacă Sever este un părinte fondator, pentru perioada pe care o avem în vedere în acest capitol, sfîrşitul secolului al VII-lea şi începutul secolului al VIII-lea, rămînea să se consolideze tradiţia care fusese transmisă, cum spunea un sinod episcopal al „monofiziţilor" răsăriteni, „de la Petru, cel dintîi din dumnezeiasca ceată a apostolilor, pînă la Sever". Instrumentul acestei consolidări era Biserica Siriană Apuseană, numită de obicei „Iacobită". A primit acest nume din cauza întemeietorului eponim, Iacob Baradeu, a cărui acţiune de a umple golurile din ierarhia siriană apuseană „a însemnat întemeierea unei noi Biserici". Urmaşii lui Iacob Baradeu au socotit potrivită această denumire, întrucît el a fost „întru toate un urmaş al bătăliilor marelui Sfînt Iacob, arhiepiscopul şi martirul şi fratele Domnului nostru Iisus Hristos". Principala lor liturghie era numită *Anaforaua Sfîntului Mar**

Episc. Or. *Ep.* (*CSCO* 103:134 [17:192])

Fot. *Enc.* 2 (*PG* 102:721)

Ioan D. *Haer.* 6 (*PG* 94:744)

Kleyn (1882) 62

Eus. Bass *Ep. Teodos Al.* (*CSCO* 103:88 [17:126])

* Este vorba, după cum arată şi titlul, despre sfîntul Iacob, *Mar*, „domn", fiind un titlu onorific acordat lui Dumnezeu, Fecioarei Maria (vezi *supra*, p. 70), dar şi personalităţilor Bisericii (n.r.).

Anaf. Iac. (Connolly-Codrington 91; Brightman 31)

Iacob fratele Domnului nostru şi episcop al Ierusalimului. În cel puţin cîteva versiuni ale acesteia, există rugăciunea ca Dumnezeu să pomenească pe episcopii Bisericii, „care de la Iacob, întîiul dintre episcopi, apostolul şi martirul, pînă în această zi, au mărturisit cuvîntul credinţei ortodoxe în sfîntă Biserica ta". Şi exista credinţa obişnuită printre iacobiţi că „această liturghie a lui Mar Iacob este mai veche decît toate celelalte liturghii şi că deci celelalte sînt întocmite pe baza ei".

Anaf. Iac. (*CSCO* 14:25)

Dion. Bar Sal. *Exp. lit.* 8 (*CSCO* 14:61 [13:42])

A fost totuşi un al treilea Iacob, Iacob din Edessa, a cărui evlavie şi erudiţie au marcat comunitatea iacobită a vremii sale. „Cu greu găseşti în Răsărit sau în Apus", în secolele al VII-lea şi al VIII-lea un învăţat de o asemenea hărnicie necontenită şi atît de priceput în activitatea literară". El „a întemeiat gramatica limbii siriace" şi a fost de fapt „primul creator al gramaticii [limbilor – n. tr.] semitice". Era profund versat în toată ştiinţa epocii sale – în fizică, geografie, astronomie şi istorie naturală". În consecinţă, merită să fie numit „reprezentantul de marcă [al] elenismului creştin" în tradiţia creştină semitică. Este însă o greşeală, pe care o fac unii istorici, de a accentua această latură a gîndirii şi scrisului lui Iacob în dauna vocaţiei sale iniţiale de om al Bisericii şi teolog. El a dobîndit titlul de „tălmăcitor al cărţilor", pentru că ştia nu numai siriacă, ci şi greacă şi chiar ebraică şi deci, spre deosebire de cei mai mulţi teologi ai timpului, era capabil să citească şi să interpreteze atît Vechiul, cît şi Noul Testament în original. Pe lîngă cantitatea de comentarii biblice, el a mai tradus în siriacă şi *Omiliile de amvon* ale lui Sever din originalul grecesc, lucrare care s-a pierdut. El a explicat *Anaforaua lui Iacob* şi expunerea sa a fost numită „de departe cea mai valoroasă... datorită cunoaşterii sale comprehensive şi capacităţilor sale critice, neobişnuite pentru timpul său". De vreme ce nu încape nici o îndoială că „inima Bisericii Siro-Iacobite bate în liturghia sa, aşa cum bate şi cea a altor Biserici răsăritene", interpretarea lui Iacob asupra liturghiei – care se ocupa, din punct de vedere teologic, nu numai de marile teme ale liturghiei, dar chiar şi de probleme aparent secundare, cum ar fi rolul tămîiei – este un izvor valoros pentru istoria doctrinei monofizite. În sfîrşit, alături de aceste izvoare trebuie aşezată şi o mărturisire pe care a compus-o Iacob. Ea reda, mai succint decît oricare alt document al timpului, accentul hristologic distinct al iacobiţilor şi ar putea servi, la rîndul ei, drept temei pentru expunerea noastră asupra hristologiei lor.

Kayser (1886) 1:49

Merx (1966) 48

Hjelt (1892) 3

Baumstark (1922) 248

Merx (1966) 34

Vezi vol. 1:45

Sev. Ant. *Om. Catedr.* (*PO* 4:5-94; 8:211-394; 12:5-164; 16:765-862; 20:277-432; 22:207-312; 23:5-176; 25:5-174; 26:263-450)

Rücker (1923) xxii

Hage (1966) 51

Apud Dion. Bar. Sal. *Exp. lit.* 6 (*CSCO* 14:53 [13:30])

Iac. Ed. *Mărt.* (Kayser 1:62-64 [2:30-31])

În cuvîntul introductiv la mărturisirea sa, Iacob se caracteriza pe sine drept unul „care calcă pe urmele credincioşilor şi sfinţilor noştri Părinţi [şi] învaţă aşa cum au făcut-o ei". Mai tîrziu, el a vorbit despre „credinţa temeinică şi mărturisirea ortodoxă a profeţilor, apostolilor şi sfinţilor părinţi". Şi expunerea sa liturgică era, de asemenea, „tradiţia [pe care] am primit-o de la părinţi, pe care şi eu o transmit". Nu mai puţin ataşată de tradiţie era exegeza sa biblică, despre care el pretindea că ar fi derivat-o în întregime din această sursă. Printre Părinţi, erau desigur cîţiva pe care monofiziţii îi îndrăgeau în mod deosebit, inclusiv „îndrumătorii şi dumnezeieştii dascăli ai sfintei Biserici a lui Dumnezeu: Atanasie, Vasile, cei doi Grigorie [de Nazianz şi de Nyssa], Chiril şi alţii asemenea lor, pînă la binecuvîntatul Sever". Sever însuşi a compilat un florilegiu din lucrările acestora şi din alţi Părinţi pentru a dovedi că poziţia sa era tradiţională şi, prin urmare, ortodoxă. Grigorie de Nazianz, supranumit „Teologul", vorbise inspirat de Sfîntul Duh. Dar, în principal, Părinţii şi episcopii aparţinînd scaunului din Alexandria au fost purtătorii ortodoxiei autentice. Atanasie, de asemenea, a fost asemenea celor doisprezece apostoli, iar Sever s-a declarat gata să accepte formula calcedoniană dacă ea ar putea fi găsită la Atanasie – ceea ce era, desigur, de neconceput. Succesorul lui Atanasie în scaunul Alexandriei, Chiril, nu era nici el mai puţin celebru: adversarii calcedonieni ai hristologiei iacobite îl citau pe Chiril împotriva ei, iar apărătorii acesteia trebuiau să lămurească limbajul folosit uneori de acesta. Dar autoritatea lui Chiril era dincolo de un asemenea reproş; el era „marele învăţător şi comoara cuvintelor Duhului". Aşa cum teologii calcedonieni aveau unele preferinţe chiar şi printre Părinţii apuseni, tot aşa şi Sever, respingînd hristologia lui Leon ca pe o negare a unirii ipostatice, socotea învăţăturile lui Ambrozie mult mai pe gustul său, chiar dacă îl consultau şi nestorienii.

Consensul Părinţilor, la care se făcea apel, fusese exprimat în conciliile ortodoxe. Iacob din Edessa pornea în discuţiile sale de la „simbolul celor 318 Părinţi" ai Conciliului de la Niceea. Folosirea termenului *homoousios* pentru Iisus Hristos în acel simbol era dovada că Logosul unul întrupat era subiectul tuturor afirmaţiilor hristologice. Cei 318 Părinţi de la Niceea au fost urmaţi de cei 150 de la Conciliul de la Constantinopol, care au stabilit aceeaşi credinţă ce fusese mărturisită anterior. Conciliul

Iac. Ed. *Mărt.* (Kayser I: 62 [2:30])

Iac. Ed. *Mărt.* (Kayser I: 63 [2:30])

Iac. Ed. *Ep. Teod. apud* Dion. Bar. Sal. *Exp. lit.* 3 (*CSCO* 14:39 [13:9])

Iac. Ed. *Hex.* 7 (*CSCO* 97:293 [92:344]

Episc. Or. *Ep.* (*CSCO* 103.133 [17:189-890]

Sev. Ant. *Nef.* 2 [*CSCO* 120:36 [119:49])

Iac. Ed. *Hex.* 7 (*CSCO* 97:273 [92:320])

Sev. Ant. *Ep. Teod.* (*CSCO* 103:18 [17:28])

Sev. Ant. *Gram.* 2:10 (*CSCO* 112:80) [111:102])

Sev. Ant. *Gram.* 3.30 (*CSCO* 102:188) [101:256])

Max. *Ep.* 12 (*PG* 91:472) Sev. Ant. *Gram.* 3:35 (*CSCO* 102:149 [101:204-205)

Iac. Ed. *Hex.* 7 (*CSCO* 97:270 [92:316-317])

Vezi *supra* p. 50; Sev. Ant. *Gram.* 3.9 (*CSCO* 94:126 [93:180]); Sev. Ant. *Gram.* 3.17 (*CSCO* 94:196-199 [93:279-283]); Tim. I. *Ep.* 19 (*CSCO* 75:86 [74:129])

Iac. Ed. *Ep. Teod. apud* Dion Bar. Sal. *Exp. lit.* 3 (*CSCO* 112:65 [13:7])

Sev. Ant. *Gram.* 2.5 (*CSCO* 112:65 [111:82-83])

Filox. *Dis.* 1.70 (*PO* 15:489-490)

al III-lea ecumenic, care a avut loc la Efes în 431, a fost de asemenea aprobat. Condamnarea lui Nestorie la Efes a fost apărată deoarece a fost îndreptată nu împotriva vieții, ci a doctrinei sale. Astfel, iacobiții acceptau autoritatea conciliilor privite de ortodocși ca fiind primele trei concilii ecumenice. Adversarii lor găseau destul de arbitrar acest *terminus ad quem* pentru conciliile cu adevărat ecumenice. Motivația acestui lucru era, desigur, Calcedonul, „care, profitînd de pretextul nebuniei lui Eutihie, a adus în Biserică închinarea nestoriană la un om". Atît formula calcedoniană, cît și *Tomul* lui Leon, pe care se baza, erau în întregime nestoriene în doctrina lor. Chiar dacă limbajul său hristologic conținea anumite ecouri ale Calcedonului cum ar fi termenii „fără amestecare" și „specific", Sever refuza să accepte pretenția că „Sfîntul Chiril a spus că nu este absolut nici o diferență între a spune că o fire a lui Dumnezeu-Logosul s-a întrupat și a mărturisi că Emanuel este, în chip neîmpărțit, unit în două naturi".

Pe baza acestei înțelegeri a autorității conciliilor, iacobiții au acuzat Calcedonul și pe adepții lui că au rupt continuitatea credinței, una și ortodoxă, și că au introdus inovații doctrinare. Iacob din Edessa afirma în mărturisirea sa că „noi nu stricăm nici nu tulburăm aceste adevăruri veșnice pe care părinții noștri ni le-au lăsat". Ortodoxia consta în aderarea la „învățăturile apostolice și patristice, care sînt dumnezeiești și ireproșabile". Pe baza avertismentului „nu muta hotarul străvechi pe care l-au stabilit părinții tăi", se afirma că hotarele Ortodoxiei sînt permanent fixate de tradiție. Cînd Filoxen de Mabbug a fost acuzat de inovație pentru că scrisese o nouă mărturisire de credință, el a răspuns că a repetat doar credința cea una, mărturisită de mulți doctori ai Bisericii și de primele două concilii [ecumenice]. Calcedonienii erau cei vinovați de inovație doctrinară atunci cînd au creat neologisme precum termenul *homohypostatos* (de același ipostas), corespunzînd lui *homoousis* (de aceeași substanță). Ei invocau autoritatea Părinților, dar fie că alterau înțelesul afirmațiilor lor, fie că explicau autoritatea în așa fel încît să se potrivească cu propriile lor scopuri; aceasta însemna inovație doctrinară. „Tainele Părinților" erau de așa natură încît nu era permisă „nici adăugirea, nici eliminarea".

Totuși, această declarație de loialitate față de tradiția Părinților nu putea, concret, să fie luată în sensul că cineva ar trebui – sau chiar ar putea – să repete formulele

Sev. Ant. *Ep. Teod.* (*CSCO* 103:10 [17:29-30]) Tim. Ael. *Calc.* 5 (PO 13:223-224)

Filox. *Dis.* 1.54 (PO 15:480)
Teodos. Al. *Ep.* (*CSCO* 103:2 [17:7])
Teod. Abû Q. *Mim.* 1:27 (Graf.116); Fot. *Ep.* 1.9.18 (*PG* 102:711)

Pav. Ant. *Ep. Teodos. Al.* (*CSCO* 103:75 [17.107-108])

Sev Ant. *Gram.* 3.3 (*CSCO* 94:22 [93:31])

Sev. Ant. *Ep. Teod.* (*CSCO* 105:13 [17:22])

Sev. Ant. *Gram.* 3.9 (*CSCO* 94:115-34 [93:165-192])

Iac. Ed. *Mărt.* (Kayser 1:64 [2:31])

Teodos. Al. *Ep.* (*CSCO* 103:5 [17:11])

Prov. 22,28
Episc. CP. *Ep.* (*CSCO* 103:104 [17:150])

Filox. *Dis.* 1.69 (*PO* 15:489)
Sev. Ant. *Gram.* 2.23 (*CSCO* 112:197 [111:252]), Tim. Ael. *Calc.* 4 (PO 13:222)

Max. *Opusc.* 14 (*PG* 91:152); Ioan D. *Dialect.* 48 (Kotter 1:114)

Sev. Ant. *Nef.* 2 (*CSCO* 120:35 [119:47])

Teodos. Al *Or.* (*CSCO* 103:28 [17:42])

lor, aşa cum le susţinuseră ei. De exemplu, Părinţii ortodocşi fuseseră capabili să vorbească despre omenitatea lui Hristos ca „om asumat", pentru că versiunea nestoriană a acestui termen nu începuse să fie cunoscută şi, astfel, termenul a putut fi înţeles în sens ortodox. Tot aşa, Atanasie a putut numi omenitatea lui Hristos „omul-Domn", un termen care a ajuns pînă la urmă suspect. Apariţia unor asemenea termeni nu-i implica pe aceşti Părinţi în ereziile asociate ulterior cu termenii, dar nu însemna nici că asemenea termeni erau acceptabili acum. Existase tot aşa o confuzie terminologică în legătură cu *hypostasis*. În consecinţă, dispoziţia de „a accepta toate cuvintele spuse nouă de către Părinţi" aducea cu sine obligaţia de „a lua în considerare şi timpul cînd aceste lucruri au fost spuse, din ce cauză şi din a cui cauză, ce motiv i-a împins să scrie în felul acesta şi care era scopul afirmaţiei lor". De pildă, după cum mărturisise Grigorie de Nazianz, Conciliul de la Niceea nu luase în discuţie doctrina despre Sfîntul Duh în amănunt, pentru că ea nu devenise încă o controversă ; tot aşa, nu se iscase încă o dispută referitoare la relaţia dintre divin şi uman în Hristos la acel conciliu şi deci nu se precizase cu exactitate terminologia doctrinară. Faptul că dezvoltarea ulterioară a unei asemenea terminologii era o îndepărtare de la credinţa de la Niceea nu era nicidecum o concesie, ci dimpotrivă.

Era esenţial în repetarea formulelor ortodoxe să se amintească faptul că ele vorbesc despre taine care nu pot fi cuprinse în formule. După Iacob din Edessa, raţiunea umană, care se îndoieşte de revelaţia divină şi continuă să investigheze ceea ce nu poate înţelege, este responsabilă de preocuparea pentru sensul literal, material al Scripturii. De exemplu, crearea îngerilor nu este descrisă explicit în Scriptură ; asemenea probleme sînt „ascunse şi neştiute", „îl privesc doar pe Dumnezeu" şi scapă curiozităţii iscoditoare a omului. Chiar şi termenii folosiţi de Părinţi şi de concilii, cum ar fi *ousia*, *hypostasis* şi alţii de acest fel erau inadecvaţi ; totuşi, erau inevitabili de vreme ce nu era altă cale de exprimare a adevărului dumnezeiesc. Doctrina despre întrupare a trebuit să fie redată în paradoxuri, căci „asemenea învăţături ale credinţei creştine sînt taine şi cine le cunoaşte ştie că ele nu pot fi pătrunse, iar cine le pătrunde ştie că nu pot fi explicate". Credinţa înseamnă oprire a cercetării iscoditoare a naşterii din veşnicie a Fiului sau a purcederii din veşnicie a Duhului Sfînt. Întrebări de tipul : „Cum coboară din cer

Ps. Atan. *Exp. fid.* 1 (*PG* 25:201)

Sev. Ant. *Nef.* 1 (*CSCO* 120:2-3 [119:3])

Atan. *Exp. Ps.* 41.5 (*PG* 27:197); Ps. Atan. *Exp. fid.* 1(*PG* 25:201-204)

Sev. Ant. *Gram.* 3.23 (*CSCO* 102:10 [101:15])

Teodos. Al. *Or.* (*CSCO* 103:35 [17:53]); Sev. Ant. *Gram.* 2.28 (*CSCO* 112:170-71 [111:218])

Filox. *Dis.* 2.26 (PQ 15:510)

Vezi vol. 1:225

Sev. Ant. *Gram.* 3.28 (*CSCO* 102:61 [101:85]; Sev. Ant *Nef.* (*CSCO* 120:3 [119:4])

Iac. Ed. *Hex.* 5 (*CSCO* 97:159 [92:187])

Iac. Ed. *Hex.*1 (*CSCO* 97:35 [92:44])

Sev. Ant. *Gram.* 2. 17 (*CSCO* 112:125 [111:160])

Filox. *Dis.* 1:33 (PO 15:461)

Sev. Ant. *Gram* 2.1 (*CSCO* 112:51 [111:65])

ipostasul Fiului?" sau „Cum a murit cel Fără-de-Moarte?" erau împotriva rînduielii şi „nepotrivite pentru credincioşi, şi nimeni, dacă a simţit tainele credinţei creştine, nu întreabă despre asemenea lucruri". Prin această subliniere a cunoaşterii incognoscibilului, iacobiţii afirmau credinţa comună pe care ei o împărtăşeau cu alţi creştini, dar ea căpăta o nuanţă specială în sistemul lor din cauza consecinţelor faptului că „iconomia" şi nu „teologia" era argumentul de bază al afirmaţiilor doctrinare.

Filox. *Dis.* 1.32 (*PO* 15:460-461)

Distincţia dintre iconomie şi teologie constituia fundamentul poziţiei iacobite. Iacob din Edessa lua cuvintele din *Gloria Patri*: „Precum era la început şi acum şi pururea şi în vecii vecilor", în sensul că trebuie să distingem între Hristos cel „de dinainte ca El să se întrupeze" şi Hristos cel „în trupul Său". Scopul întregii liturghii este să reia istoria a „ceea ce Hristos a făcut pentru noi" în „purtarea de grijă (iconomia) pe care a împlinit-o cînd a suferit în trup pentru noi". Sever recursese la distincţie pentru a lămuri cum Logosul întrupat, care a fost una cu Sfîntul Duh în Treime, a putut totuşi să primească Duhul Sfînt la botezul său. O altă modalitate de a afirma distincţia era de a vorbi de „timpurile" lui Hristos, şi anume, „înainte de întrupare" şi „după întrupare", ceea ce corespunde teologiei şi iconomiei. Această distincţie a timpurilor, articulată de teologi precum Ilarie de Poitiers, nu trebuie luată totuşi în sensul că „ele împărţeau Logosul întrupat în două naturi". Tot aşa, Crezul de la Niceea, ataşînd *homoousios* (un termen ce aparţine teologiei) la „Iisus Hristos" (titlu care aparţine iconomiei) nu confunda teologia cu iconomia, ci mărturisea unitatea Logosului întrupat. Era clar că problema dintre tradiţia monofizită şi celelalte tradiţii, care au acceptat toate Conciliul de la Niceea, consta „nu în teologie, ci în iconomie".

Iac. Ed. *apud* Dion. Bar. Sal. *Exp. lit.* 15 (*CSCO* 14:85-86 [13:74-75])

Iac. Ed. *Ep. Teod. apud* Dion. Bar. Sal. *Exp. lit.* 3 (*CSCO* 14:38 [13:8])

Sev. Ant. *Ep. Teod.* (*CSCO* 103:11 [17-19])

Sev. Ant. *Gram.* 3.7 (*CSCO* 94:73 [93:105])

Vezi vol. I:267-268

Sev. Ant. *Gram.* 3.31 (*CSCO* 102:86 [101:119])

Sev. Ant. *Gram.* 2.5 (*CSCO* 112:65 [111:82-83])

Sev. Ant. *Gram.* 3.11 (*CSCO* 94:151 [93:216])

Cu toate acestea, în discuţie erau chiar implicaţiile teologiei asupra iconomiei, îndeosebi implicaţiile doctrinei şi terminologiei trinitare asupra doctrinei şi terminologiei hristologice. Mărturisirea lui Iacob din Edessa îşi începea afirmaţiile ei hristologice cu declaraţia că „Logosul, Creatorul, [este] întru totul de o fiinţă cu Tatăl, care L-a născut". În comentariul său la liturghie, el aducea o serioasă argumentaţie în sprijinul unităţii dumnezeirii şi a [persoanelor] Treimii, „deosebite fără să fie împărţite şi unite fără să fie amestecate". Cuvintele din Facerea: „Să fie lumină!" sînt rostite de Tatăl către „Logosul Creator, Înţelepciunea Sa". Lucrul acesta era adevărat şi cu privire

Iac. Ed. *Mărt.* (Kayser 1.63 [2:30])

Iac. Ed. *apud* Dion. Bar. Sal. *Exp. lit.* 8 (*CSCO* 14:61 [13:41])

Fac. 1,3

Iac. Ed. *Hex.* 2 (*CSCO* 97:57 [92:71-72])

Iac. Ed. *Hex.* 3 ; 4 ; 5 (*CSCO* 97 : 98; 120; 163 [92 : 95-96 ; 143-41 ; 191])

Fac. 1.28

Iac. Ed. *Hex.* 7 (*CSCO* 97 . 239-40 [281-282])

Filox. *Dis.* 2.17 (PO 15 : 495-496)

la alte locuri din referatul creaţiei. Era adevărat, mai ales, pentru cuvintele : „Să facem om după chipul și asemănarea Noastră”, unde pluralul pronumelor se referă clar la Treime. Toate acestea corespundeau perfect învăţăturii ortodoxe întrucît „termenul «Treime»... este reprezentativ pentru mărturisirea întregii Biserici”, nu doar pentru cea a iacobiţilor. Abaterea apărea în definirea acestei „deosebiri fără împărţire” și a „unirii fără amestecare”, cu referire nu la Divinitate ca atare, ci la persoana lui Iisus Hristos, căci unirea ipostatică, așa cum era propovăduită de iacobiţi, reprezenta „o unire a ipostasului mai adevărată decît cea care aparţine Tatălui și Fiului”. Aceasta din urmă era „nu o unire a ipostasurilor, ci doar a naturii”, în timp ce unirea în Hristos nu este „o împărţire nici a ipostasurilor, nici a firilor separate de ipostasuri”.

Filox. *Dis.* 2.21 (PO 15 : 505-506)

Afirmaţii ca aceasta, care puteau fi interpretate de către orice critic neprietenos în sensul că unicitatea lui Dumnezeu este una mai puţin adevărată decît cea a divinităţii și omenităţii în Hristos, sunau „triteistic” nu numai pentru necredincioșii din afara Bisericii, dar și pentru alţi creștini”.

Max. *Carit.* 2.29 (*PG* 90 . 993)

Era în mod clar un pericol, pe care unii iacobiţi l-au recunoscut ei înșiși, și anume, acela că în numele evitării monarhianismului modalist, teologii lor puteau să cadă într-o „pluralitate de dumnezei și de ousii”.

Vezi vol. I · 192-196
Syndoct. post. (569) (*CSCO* 103 : 117 [17 : 167])

Se pare că unitatea ipostasurilor lui Iisus Hristos trebuia să fie păstrată cu aproape orice preţ – probabil chiar cu preţul periclitării unirii ipostasurilor în Treime. Nestorienilor, în viziunea cărora doctrina trinitară controla doctrina hristologică, li se spunea că „folosindu-vă de termenul *homoousios*, voi necinstiţi iconomia care a fost împlinită ca să ne salveze viaţa. Căci voi vă faceţi mereu un obicei din a greși spunînd : «Dacă Tatăl, Fiul și Duhul Sfînt sînt de o natură, cum poate unul dintre ipostasuri să lucreze singur, fără celelalte ?»”.

Filox. *Dis.* 2.9 (PO 15 · 496-497)

În parte, confuzia pare să privească termenul „fire”, care, în uzul patristic, „semnifică uneori *ousia* și alteori *hypostasis*”, adică uneori numește ceea ce au în comun persoanele Treimii, iar alteori ceea ce este particular fiecăreia.

Sev. Ant. *Gram.* 2.2 (*CSCO* 112 : 55 [111 : 7•])

Sev. Ant. *Gram.* 2.4 (*CSCO* 112 : 58-60 [111 · 74-76]),
Teodos. Al. *Or.* pr. (*CSCO* 103 · 25 [17 : 38])

Nu numai că Părinţii folosiseră uneori în mod echivoc termenul „fire”, dar ei trataseră termenii „ipostas” și „persoană” drept sinonime, echivalîndu-i cu *ousia* și „natură”. Acum, cînd controversa determinase necesitatea unor definiţii precise și distincţii atente, *hypostasis* nu trebuia luat totuși „nici în sensul de trăsături comune și nici de relaţie, ci în acela de trăsătură distinctivă a fiecărei persoane sau lucru”.

Sev. Ant. *Gram.* 2.33 (*CSCO* 112 : 201-202 [111 : 258])

Pe de altă parte,

ousia se referea la „ceea ce este comun" Tatălui, Fiului și Duhului [Sfînt], iar „natură" era folosit cel mai bine cu referire la *ousia*, așa încît Filoxen prefera să spună că natura divină a Logosului rămăsese în cer, dar că ipostasul divin al Logosului coborîse din cer.

Sev. Ant. *Gram.* 2.27 (*CSCO* 112: 122-231 [111-157])
Filox. *Dis.* 2.13 (*PO* 15:499)

Acesta era ipostasul divin care, în cuvintele mărturisirii lui Iacob din Edessa, „a coborît din cer și s-a făcut trup de la Duhul Sfînt și din Maria Născătoarea de Dumnezeu, trup cu suflet și rațiune". Exprimarea potrivită pentru ideea de întrupare era deci aceea că ipostasul divin a devenit un ipostas compus „din două naturi" și nu *„în* două naturi" [subl. tr.] care au continuat să fie distincte una de alta. Calcedonul îndepărtase în mod deliberat „din" și spusese „în"; totuși, cîndva, la început, o revizuire a crezului calcedonian substituise, de fapt, expresia „din două naturi". Astfel, reluarea simbolului de la Calcedon la Conciliul Lateran din 649, cel puțin în textele care ni s-au transmis, folosea expresia „din două naturi" în grecește și „în două naturi" în latinește, pe cînd canoanele Conciliului, în ambele limbi, combinau cele două formule, spunînd „din două naturi și în două naturi". După Sever, diferența era că prepoziția „în" însemna „o dualitate, reprezentînd separare", în timp ce „din" însemna „compunere și unire fără amestecare". Mai mult, această diferență nu era doar una de terminologie, ci și una de doctrină, și chiar a spune „unit în două naturi" nu făcea formula „în două naturi" mai acceptabilă. Bazîndu-se pe autoritatea lui Chiril al Alexandriei, Sever numea formula „din două naturi" stîlpul adevăratei doctrine hristologice. Compusul celor două naturi nu era „nici separat, nici împărțit, nici numărabil"; pe de altă parte, unirea avusese loc „fără nici o schimbare sau amestecare sau confuzie". Rezultă de asemenea că, cel puțin pentru Sever, fraza „înseamnă mai mult decît afirmația că în timpul unirii exista conlucrarea Dumnezeirii cu omenitatea. Mai înseamnă, de asemenea, că în orice moment din viața Domnului nostru a existat această conlucrare".

Iac. Ed. *Mărt.* (Kayser 1:63 [2:30])
Apud Max. *Ep.* 12 (*PG* 91:493)
Sev. Ant. *Gram.* 3.3 (*CSCO* 94:20 [93:28])
Urbina (1951) 390-91
CLater (649) *Act.* 5 (Mansi 10:1149-1150)
CLater (649) *Can.* 6 (Mansi 10:1153-1154)
Sev. Ant. *Gram.* 2.29 (*CSCO* 112:177 [111:226-227])
Sev. Ant. *Nef.* 2 (*CSCO* 120:9 [119:211])
Sev. Ant. *Gram.* 3.9 (*CSCO* 94:122 [93:174])
Pav. Ant. *Ep. Teodos. Al.* (*CSCO* 103:74 [17:106-107])
Samuel (1957) 371-372

Mai presus de toate, formula însemna că omenitatea lui Hristos – sau trupul, cum preferau să o mai numească apărătorii acestei poziții – nu avusese niciodată o existență proprie, ci a început să existe odată cu unirea. Și cum nu existase niciodată un ipostas al omenității sale anterior, numai dumnezeirea sa constituia un ipostas, ipostasul Logosului; de aceea, persoana lui Iisus Hristos era „o persoană și o fire întrupată a lui Dumnezeu-Logosul".

Vezi vol. I. 259-260
Sev. Ant. *Nef.* 2 (*CSCO* 120:30 [119:40])
Sev. Ant. *Gram* 2.22 (*CSCO* 112:146 [111:187])

Teodos. Al. Or. 6 (CSCO 103:50-51 [17.73])

Sev. Ant. Gram. 2.14 (CSCO 112:99 [111:128])

Sev. Ant. Gram. 3.30 (CSCO 120:75 [101:104])

Teodos. Al Ep. (CSCO 103:3 [17:8])

Vezi vol. I:292

Pav. Ant. Ep. Teodos. Al. (CSCO 103:76 [17:109-110])

Sev. Ant Gram 2.26 (CSCO 112:164 [111.209])

Iac. Ed. Hex.7 (CSCO 97:272-73 [92:318-319])

Teod. Abû Q. Mim.10.16 (Graf. 252); Nichit. Biz. Arm. 15 (PG 105:632-636)

Vezi vol. I 252
Sev. Ant Gram. 3.14 (CSCO 94:172-173 [93:246])

Is. 63,7-14 (LXX)
Vezi vol. I.377
Sev. Ant Gram 3.6 (CSCO 94.63 [93:90])

Aceasta era potrivit numită „unire" de către Părinţi, pentru că era compusă „dintr-o natură sau ipostas al lui Dumnezeu-Logosul şi propriul Său trup, care era cu adevărat însufleţit de un suflet raţional şi intelectual". Anatema împotriva formulei „în două naturi" nu privea direct pe cei care despărţeau cele două naturi, în gîndirea lor abstractă sau în speculaţia lor teologică, ci pe cei care spuneau că încă ar mai fi existat în mod real două naturi, după unire. Unirea nu cerea cuiva să ignore diferenţele şi proprietăţile distincte ale celor două naturi constitutive ale lui Hristos. În spatele acestui lucru era insistenţa că omenitatea pe care Hristos şi-o asumase în natura sa unică „nu omitea nimic din ceea ce era propriu fiinţei umane, ci... [era] deofiinţă cu noi". Insistenţa aceasta fusese pusă la încercare atunci cînd unii au susţinut că trupul fizic al lui Hristos fusese ferit de stricăciune încă din momentul conceperii sale şi nu numai după înviere, o viziune condamnată de corpul principal al învăţăturii „monofizite". La cealaltă extremă, exclusă şi ea, era ideea că unirea nu a fost doar una a celor două naturi, ci şi a celor două ousii, divină şi umană, căci dacă *ousia* era luată în sensul său obişnuit şi propriu ca referindu-se la ceea ce era comun tuturor membrilor unei clase, o unire a ousiilor ar fi însemnat că „Sfînta Treime s-a întrupat în umanitatea întreagă şi s-a amestecat cu neamul nostru întreg", ceea ce ar fi o blasfemie.

„O natură întrupată a lui Dumnezeu-Logosul" reprezenta deci doctrina ortodoxă a unirii ipostatice. Iacob din Edessa o găsea prefigurată deja în crearea omului ca fiind compus din trup şi suflet. Adversarii iacobiţilor, chiar dacă trebuiau să recunoască faptul că această analogie între relaţia trup-suflet la om şi relaţia divin-uman în Hristos fusese folosită de către Părinţi, argumentau că ea nu presupune doctrina naturii întrupate. Ei pretindeau, de asemenea, că această doctrină propovăduia un amestec şi o confuzie între divin şi uman în persoana lui Emanuel (un titlul preferat pentru Logosul întrupat), dar apărătorii doctrinei respingeau această afirmaţie ca pe o calomnie. Ceea ce doctrina cu siguranţă învăţa era că, după cuvintele unui text folosit adesea drept temei de către teologii mai vechi, „nu un trimis şi nici un înger, ci Domnul Însuşi ne-a mîntuit". Potrivit acestor cuvinte, în iconomie, Dumnezeu-Logosul – acum întrupat – era subiectul tuturor cuvintelor şi lucrărilor în ipostasul compus al lui Hristos: „al celor divine, pentru că este Dumnezeu, şi al celor

Sev. Ant. *Gram.* 3.6 (*CSCO* 94: 59-60 [93:85]); Filox. *Dis.* 2.32 (PO 15:514)
Sev. Ant *Gram* 2.37 (*CSCO* 112: 224-225 [111:288])

omenești – pentru că s-a făcut om”. Conlucrarea în unirea ipostatică era un fel special de părtășie, căci exista doar un singur centru de acțiune în ea, Logosul. Celor care învățau altfel, trebuia să li se spună: „Nu folosiți cuvîntul «două» după unire!... Dar dacă vreți să mărturisiți două naturi după unire, mergeți și găsiți-vă altă unire!”. Căci, spunînd „unire”, sîntem obligați să mărturisim „o fire întrupată a lui Dumnezeu-Logosul”.

Sev. Ant. *Gram.* 2.14 (*CSCO* 112:96; 99 [111:123; 127])
Sev. Ant. *Nef.* 2 (*CSCO* 120:21 [119:28])

Vezi vol. 1:271-272

De acest unic subiect – o fire întrupată a lui Dumnezeu-Logosul – trebuiau legate, prin comunicarea însușirilor, toate predicatele. Așa cum, la om, trupul și sufletul funcționează împreună și fiecare împlinește ceea ce este propriu celuilalt, tot așa și în Hristos. Afirmația din psalm, „micșoratu-L-ai pe dînsul cu puțin față de îngeri”, trebuia pusă în legătură cu „Hristos, Logosul lui Dumnezeu, pentru că El s-a făcut cu adevărat om pentru noi”. Necunoașterea și sporirea în cunoaștere atribuite lui Hristos în Evanghelii, care înainte de întrupare ar fi fost nepotrivite, au devenit, prin întrupare, potrivite și țin acum de persoana Logosului înomenit. Cele mai umile și mai umilitoare cuvinte ale Evangheliei despre Hristos țin „nu de una dintre formele sau naturile Sale (căci aceasta ar introduce o împărțire), ci de Logosul întrupat pentru noi”. Chiar și strigătul de disperare de pe cruce: „Dumnezeul meu, Dumnezeul meu, pentru ce m-ai părăsit?” a fost „rostit, fără vreo împărțire [a firilor], de către Însuși Logosul întrupat al lui Dumnezeu Însuși”. Același lucru se poate spune și despre cele mai minunate cuvinte și lucrări din Evanghelii, cum ar fi mersul pe apă și învierea din morți. Fapte de smerenie și fapte înalte – „Dumnezeu-Logosul întrupat le-a săvîrșit pe amîndouă”. Un lung compendiu de citate patristice a fost adunat să dovedească faptul că „Emanuel este unul și același și în minunile și în pătimirile Sale”.

Iac. Ed. *Hex.* 7 (*CSCO* 97:289 [92:339-40])

Ps. 8,5, Evr. 2,7
Iac. Ed. *Hex.* 1 (*CSCO* 97:18 [92:24])

Lc. 2,52, Mc. 13,32

Sev. Ant. *Gram.* 3.7 (*CSCO* 94:84 [93:121])

Sev. Ant. *Nef* 2 (*CSCO* 120:28 [119:38])

Ps. 22,1, Mt. 27,46

Sev Ant. *Gram.* 3.6 (*CSCO* 94:52 [93:74])

Sev. Ant. *Nef.* 2 (*CSCO* 120:61 [119:83])

Sev. Ant. *Gram.* 3.41 (*CSCO* 102:206-249 [101:280-338])

Aceasta trebuia să însemne, așa cum clarifică mărturisirea lui Iacob din Edessa, că nimic nu ne împiedică să spunem că „Dumnezeu Cel Sfînt, Atotputernic și Nemuritor s-a răstignit pe cruce pentru noi și a murit... Dar nici nu susținem, cum fac nestorienii, cei care se închină unui om, că un muritor a murit pentru noi”. În altă parte, el apăra adaosul liturgic la Trisaghion. De vreme ce, prin consensul tuturor părților teologice, imnul serafic din Isaia se referă la Treime, rezultă că Cel care s-a răstignit trebuie să fi fost unul din Treime. Dacă mărturisirea aducea cu sine titlul batjocoritor de „teopasit”, ne putem mîngîia cu

Iac. Ed. *Mărt.* (Kayser 1:63 [2:30-31])
Iac. Ed. *Hex.* 5 (*CSCO* 97:192 [92:225])

Iac. Ed. *Hex.* 1 (*CSCO* 97:23-24 [92:30-31]); Is. 6,3

Vezi vol. 1:281-282

spusele Apostolului că „au răstignit pe Domnul slavei". Împotriva formulei calcedonienilor, potrivit căreia Logosul întrupat „nu a murit în natura Sa dumnezeiască, ci doar în natura Sa omenească", versiunea iacobită a doctrinei unirii ipostatice insista asupra faptului că a vorbi de două firi după unire constituia o capitulare în fața gîndirii nestoriene, căci „atunci cînd lucrurile sînt distincte unul față de altul și fiecare dintre ele este socotit în sine și privit individual, o asemenea «distincție» este de fapt separare". Doctrina unirii ipostatice și ideea celor două firi după respectiva unire se excludeau reciproc.

Esențial pentru unirea ipostatică era identificarea Fecioarei Maria ca *Theotokos*. Iacob din Edessa mărturisea : „De asemenea, după ce El s-a făcut om, noi îl adorăm și îl slăvim, împreună cu Tatăl și cu Duhul Sfînt. Tot așa, știm și declarăm că Sfînta Fecioară este *Theotokos* și nu o numim *Christotokos*[1] sau *Anthropotokos*[2]" (atac la adresa felului în care Nestorie vorbea despre ea). Chiar dacă socoteau ipocrit limbajul calcedonian despre Maria, monofiziții se alăturau calcedonienilor numind-o *Theotokos*, ca atunci cînd Teodosie al Alexandriei afirma că Logosul s-a întrupat „din Duhul Sfînt și din ea, cea care este – în sens precis și adevărat – *Theotokos*, pururea Fecioara Maria". Ca Născătoare de Dumnezeu, ea nu a dat naștere doar omului asumat de către Logos, ori în care sălășluia Logosul. Exegeza nestoriană a textului din Ioan 2,19 făcea din „Iisus templul dărîmat, pe care Dumnezeu, care era în el, l-a ridicat din nou". O asemenea teorie nu susținea întruparea, ci locuirea, așa cum sublinia „Athanasie". Împinsă pînă la ultima ei consecință, teoria echivala cu a susține că „Hristos nu va fi considerat un Dumnezeu întrupat, ci un om purtător de Dumnezeu". Teologia Logosului sălășluit, care respingea ideea de *Theotokos* și afirma metafora lui Iisus ca templu, echivala cu afirmația că „nu Domnul Însuși era cel ce S-a făcut om, ci Domnul era cel care a vizitat, pe cînd cel vizitat era un om, și nu Domnul".

În joc era nici mai mult nici mai puțin decît mîntuirea omului. Explicînd liturghia, Iacob de Edessa lua răspunsul „Avem [inimile noastre] către Domnul" [sau „Este pentru noi cu Domnul"][3] ca o referire la „întruparea Fiului, prin

1Cor. 2,8; Sev. Ant. *Ep. Teod.* (CSCO 103:17 [17:27])

Teod. Abû Q. *Mim.* 8.18 (Graf 210)

Sev. Ant. *Gram.* 2.14 (CSCO 112:97 [111:124-125])

Filox. *Dis.* 2.22 (PO 15:506) Sev. Ant. *Nef.* 2 (CSCO 120:13 [119:16])

Iac. Ed. *Mărt.* (Kayser 1:63 [2:31])

Vezi vol. 1.252

Tim. Ael. *Calc.* 6 (PO 13:224-25)

Teodos. Al. *Ep. Paul Ant* (CSCO 103:84 [17:121])

Filox. *Dis.* 1.35 (PO 15:463) Ps. Atan. *Chr.un.*2 (*PG* 28:123); Teodos. Al. *Or* (CSCO 103:51 [17:73])

Sev. Ant. *Nef.* 2 (CSCO 120:16 [119:21])

Vezi *supra*, pp. 67-69

Sev. Ant. *Gram.* 3.5 (CSCO 94:47 [93:67-68])

1. „Născătoare de Hristos" (n. tr.).
2. „Născătoare de om" (n. tr.).
3. Este vorba de răspunsul credincioșilor/stranei la cuvintele preotului slujitor: „Sus să avem inimile!" din Liturghia credincioșilor (n. tr.).

care el ne-a răscumpărat", la „mila Tatălui pentru noi" și la „lucrarea Duhului Sfînt, prin care, la botez, ne-a făcut părtași înfierii". Toate acestea ar fi pierdute dacă întruparea n-ar însemna o natură întrupată a lui Dumnezeu-Logosul; „căci, dacă prin împărțire noi spunem că este propriu naturii umane să spui asemenea lucruri, atunci termenii «iconomie», «smerenie» și «bunăvoință» nu mai au absolut nici un sens". Tema patristică a lui Hristos ca biruitor divin asupra morții și a Satanei ocupă un loc important în teologia monofizită, întrucît se armoniza bine cu ideea că persoana Logosului întrupat a devenit compusă, din momentul în care natura unică a lui Dumnezeu-Logosul s-a întrupat. Formula lui Leon conform căreia „o [fire] strălucește în minuni, iar cealaltă se stinge în răni" primejduia iconomia întrupării și lipsea omenitatea lui Hristos (și, prin aceasta, tot restul umanității) „de izbînda asupra suferințelor și de completa lor înfrîngere". Ideea Logosului sălășluit înlătura distincția calitativă dintre întruparea lui Emanuel și acea legătură cu Dumnezeu prin care, potrivit Noului Testament, „noi toți, ca ființe umane, ne-am făcut părtași naturii divine". Euharistia, a cărei importanță fusese fundamentală pentru dezvoltarea teologiei unirii ipostatice, comunica această mîntuire, întrucît era cu adevărat trupul și sîngele lui Hristos, așa cum Iacob din Edessa pare să fi considerat ca fiind de la sine înțeles. Astfel, se recunoștea că există o legătură între hristologia nestoriană și viziunea asupra Euharistiei care accentua aspectul său anamnetic, în dauna celui al prezenței reale.

Iac. Ed. *apud* Dion. Bar. Sal. *Exp. lit.* 10 (*CSCO* 14:67 [13:50])

Sev. Ant. *Gram.* 3.6 (*CSCO* 94:72 [93:103])

Vezi vol. 1: 166-167

Teodos. Al. *Ep.* (*CSCO* 103:3 [17:8])

Sev. Ant. *Gram.* 3.7 (*CSCO* 94:94-95 [93:136])

Leon M. *Tom.* 4 (ACO 2-II-1:28)

Sev. Ant. *Gram.* 2.37 (*CSCO* 112:226-227 [111:291])

2Pt. 1,4

Sev. Ant. *Gram.* 2.26 (*CSCO* 112:166 [111:212])

Vezi vol. 1: 249-251

Iac. Ed. *Ep. Teod. apud* Dion. Bar. Sal. *Exp. lit.* 3 (*CSCO* 14:38 [13:9])

Flox. *Dis.* 1:35 (PO 15:465)

Rezumînd controversa dintre partida sa și celelalte două, Sever declara: „Termenul «unire» este afirmat atît de adversari, cît și de noi. Este de asemenea recunoscut că a avut loc o unire a celor două naturi. Dar ceea ce s-a realizat prin unire... este temeiul opoziției dintre doctrine". Aceasta era o declarație onestă asupra chestiunilor în dispută între hristologiile nestoriană, iacobită și calcedoniană. Ceea ce a scăpat din vedere era tocmai procesul, care a început încă din timpul lui Sever și s-a continuat mai ales în perioada despre care discutăm în acest capitol, prin care toate cele trei doctrine au obținut formulări definitive.

Sev. Ant. *Gram* 2.13 (*CSCO* 112:93 [111:119-120])

Lucrări şi voinţe la unison

În timp ce îi combăteau activ pe cei ce păreau să acorde prea puţină importanţă unirii dintre divin şi uman, dar şi pe cei care păreau să-i acorde prea multă, apărătorii ortodoxiei calcedoniene erau ei înşişi angajaţi într-o controversă asupra sensului ortodoxiei hristologice, care, spre sfîrşitul secolului al VII-lea, a dat naştere unei noi dezvoltări şi reformulări a dogmei. „Războiul celor două naturi nu s-a încheiat încă", se lamenta papa Honoriu, „şi au şi apărut noi motive de tulburare pentru noi". Legătura dintre noile conflicte şi cele două grupări necalcedoniene era ea însăşi o problemă dezbătută, tot aşa cum era şi interpretarea evoluţiilor premergătoare. Spre deosebire de învăţăturile „nestoriană" şi „monofizită", noile idei şi formule care stîrneau controversă erau propagate mai ales în rîndul ortodocşilor şi în interiorul graniţelor imperiului. Ele puteau pretinde, cum au şi făcut-o, că sînt purtătoarele implicaţiilor reinterpretării Calcedonului, care continua încă din secolul al V-lea. Tendinţa adepţilor acestei reinterpretări înclinase în mod covîrşitor în direcţia găsirii unor căi de a accentua unitatea [firilor] mai mult decît dualitatea [firilor] lui Hristos, aceasta făcîndu-se însă totdeauna, aşa cum insistase Calcedonul, în aşa fel încît „deosebirea firilor să nu fie nicidecum eliminată din pricina unirii, ci, dimpotrivă, păstrîndu-se caracterul distinctiv al fiecărei firi".

Hon.I. *Ep.* 5 (*PL* 80:476)

Mih. Anch. *Arm.* (*PG* 133:229)

Vezi vol. I:273

Această insistenţă asupra unităţii lui Hristos era expresia consensului creştin universal că mîntuirea este realizată prin unirea divinului cu umanul, mai întîi prin unirea lor în Iisus Hristos şi apoi în credincioşi. Nestorienii vorbeau de „unirea nemărginitului cu mărginitul, a desăvîrşitului cu nedesăvîrşitul" şi îndemnau ca numele „Hristos" să fie dat persoanei unirii; iacobiţii recunoşteau că „termenul «unire» este afirmat atît de adversarii noştri, cît şi de noi" şi că toţi creştinii erau de acord asupra doctrinei că „o unire a celor două firi a avut loc"; neocalcedonienii din secolul al VI-lea afirmau „un Hristos compus din două firi... un singur Domn în fiecare fire". Nici dualitatea ipostasurilor din doctrina nestoriană şi nici cea a firilor din doctrina calcedoniană nu puteau să conducă la negarea unirii; de fapt, prin păstrarea integrităţii elementelor sale consitutive, chiar dualitatea se constituia în salvatoare a realităţii unirii. Calcedonienii susţineau

Vezi vol. I:287

că învățătura lor afirma o unire ipostatică autentică chiar dacă vorbea de „două naturi după unire". Ei sondau variatele sensuri ale cuvîntului „unire" în vederea limpezirii doctrinei unirii în Hristos. La întrebarea: „În care ipostas te închini Fiului lui Dumnezeu?", ei răspundeau: „Ne închinăm persoanei unice".

Max. *Ep.*12 (*PG* 91:484)

Max. *Opusc.* 18 (*PG* 91:213-216)

Ps. Ioan D. *Trin.* 5 (*PG* 95:17)

Unirea dintre divin și uman era de altfel și leitmotivul doctrinei mîntuirii. Astfel, chiar pe cînd nu știa despre controversa asupra voinței divine și umane în Hristos, Maxim putea spune: „Întrucît toți avem o fire, reușim să avem un gînd și o voință, atît cu Dumnezeu, cît și cu semenii, fără să fim în vreun fel în dezacord nici cu Dumnezeu, nici unul cu altul". Se observă din acest pasaj „cît era de predispusă spre confuzii o asemenea terminologie", vădind „o spiritualitate care plasa culmea sfințeniei în unitatea de voințe [și care]... era, în mare măsură, un loc comun nu numai printre bizantini, ci și printre monofiziți". Fundamentul acestei spiritualități era tocmai noțiunea de mîntuire ca îndumnezeire. De dragul preciziei, a fost necesar să se respingă ideea că exista „o voință întru toate comună... lui Dumnezeu și celor mîntuiți", mai ales dacă această idee era socotită oarecum paradigmatică pentru noțiunea de unică voință, comună întru toate atît Logosului, cît și omenității lui Hristos. Și totuși, impulsul înspre unirea dintre divin și uman, fie în credincios, fie în Hristos, era copleșitor. Dacă mărturisirea adoptată la Calcedon a evitat să vorbească despre rezultatul acelei uniri ca fiind „o fire", trebuia găsită o altă formulă, capabilă să exprime unirea și să-i împace – în mijlocul crizelor politice ale primei jumătăți a secolului al VII-lea – pe adepții „firii unice".

Max. *Ep.* 2 (*PG* 91:396)

Sherwood (1952) 3

Max. *Opusc.* 1 (*PG* 91:25)

Max. *Opusc.* 1 (*PG* 91:29-32)

O asemenea formulă a fost găsită în conceptul de „lucrare unică" și ulterior în cel de „voință unică". Cele două concepte au venit în această ordine cronologică chiar dacă discuțiile asupra lor au inversat ordinea, probabil din cauză că termenul [„acțiune"/]„lucrare" părea să derive logic din „voință". [„Acțiune"/]„Lucrare" (ἐνέργεια) era un termen tehnic folosit de Aristotel pentru a se referi la [„lucrare"/]„operație" (așa cum a fost tradus în latină), precum și la „actualitate", opusul lui „virtualitate". Uneori era înrudit cu „funcțiune" (ἀποτέλεσμα). În timpul controversei cu privire la „o lucrare" în Hristos, s-a născut nevoia de a specifica mai precis semnificația termenului și de a distinge între „lucrare" [/„acțiune"] (ἐνέργεια), „activitate" (ἐνεργητικόν), termen definit ca fiind „natura din care purcede lucrarea [/„acțiunea"], „act" (ἐνέργημα), definit

Max. *Pyrr.* (*PG* 91:333); CLater. (649) *Can.*10-11 (Mansi 10:1153-1156); Mart. I. *Ep.* 1 (*PL* 87:125)

Pyrr. *apud* Max. *Pyrr.* (*PG* 91:341)

Max. *Ep.* 19 (*PG* 91:596)

Ioan D. *F. o.* 59 (Kotter 2.144)

drept „rezultat al lucrării [/„acțiunii"], și „agent" (ἐνεργῶν), definit ca fiind „cel ce folosește acțiunea, ipostasul". Relația confuză dintre aceste abstracții și dogma hristologică este sugerată de ultimul termen, care pare să implice faptul că lucrarea[/„acțiunea"] aparține de fapt ipostasului și că ipostasul unic Iisus Hristos avea deci o unică lucrare ; de fapt, scopul distincției era acela de a susține cele două lucrări în Hristos.

Const. Pogon. *Edict.* (Mansi 11:705)

Sev. Ant. *Gram.* 2.37 (CSCO 112:224-25 [111:288]), Sev. Ant. *Nef.* 2 (CSCO 120:61 [119:83])

Ștef. Dor. *Ep.* (Mansi 10:893)

Tim. I. *Ep.* 36 (CSCO 75:177 [74:256])

Hon. I. *Ep.* 4 (*PL* 80:474)

Max. *Pyrr.* (*PG* 91:336)

Ironia era că monoenergismul, teoria că în Hristos era o unică lucrare, era capabil să pretindă susținere din partea ambelor extreme hristologice : nestorianismul și monofizismul. Nestorianismul învăța că cele două ipostasuri în Hristos se unesc într-o unică lucrare, în timp ce monofizismul afirma că, din cauza unirii, există „o unică lucrare individuală a ipostasului unic", și anume cea dumnezeiască. Adversarii acestei noțiuni au insistat în mod repetat că ea este o încuviințare sau mai curînd o revenire a teoriei unei singure firi, așa cum o propovăduiseră Apolinarie și Sever. Dar era nu mai puțin o stratagemă, prin care urmașii lui Nestorie încercau să recupereze o unire reală dintre divin și uman ; există o lucrare împărtășită de Tatăl, Fiul și Duhul Sfînt și, de aici, o lucrare împărtășită de ambele ipostasuri în Hristos. Astfel, atunci cînd apărătorii „lucrării unice" acuzau că ideea a două lucrări ar conduce la nestorianism, cineva ar fi putut răspunde că, dimpotrivă, Nestorie „propovăduiește doctrina unei lucrări unice". Din acest fel de argumentație s-ar putea deduce că numai ereticii propuneau o asemenea doctrină.

Max. *Opusc.* 8 (*PG* 91:109); Serg. *Ep.* 3 (Mansi 11:533) Grig. Naz. *Or.* 30.3 (*PG* 36:108) Chir. Ier. *Cateh.* 10.3 (Reischl-Rupp 1:262) Max. *Opusc.* 1 (*PG* 91:33); Max. *Ambig.* 7 (*PG* 91:1076)

Max. *Opusc.* 8 (*PG* 91:96)

Leo. M. *Tom.* 4 (*ACO* 2-II-1:28)

O atare impresie ar fi totuși greșită. Căci ambele părți trebuiau să recunoască faptul că problema dacă lucrarea ținea de ipostas și era deci unică, sau dacă ea aparținea firilor și era deci o lucrare dublă nu fusese niciodată pusă de Părinții Bisericii, care au vorbit foarte puțin despre modul lucrării. De pildă, Grigorie de Nazianz, ca și Chiril al Ierusalimului, a vorbit de „lucrarea" lui Hristos întrupat la singular, făcînd necesară o explicare a acestui fapt. Cele două locuri unde era folosit termenul „lucrare" în limbajul patristic despre Hristos erau totuși un pasaj din celebrul *Tom* al papei Leon I și unul din Dionisie Areopagitul. Într-o formulă citată adeseori în cursul controversei, Leon spunea că „fiecare formă [adică fire în Logosul întrupat] săvîrșește actele care țin de ea în comuniune cu cealaltă, cuvîntul „formă" fiind la nominativ, ca subiect al predicatului. Fără nici o schimbare în grafia limbii latine și cu foarte mici modificări în grafia limbii

grecești, formula lui Leon putea fi citită în sensul că Logosul întrupat „realizează, prin intermediul fiecărei forme, actele care țin de ea, în comuniune cu cealaltă", cuvîntul „formă" fiind acum la ablativ sau la dativ instrumental. Aceasta era interpretarea lui Leon explicată de Sergiu, patriarhul Constantinopolului, un apărător al „lucrării unice". Totuși, dacă textele care ni s-au transmis sînt de încredere, în altă parte el citează același pasaj, atribuind corect lucrarea fiecăreia dintre firi și nu ipostasului unic al Logosului. Pe de altă parte, adversarul său, Papa Martin I, pare să fi citat textul folosind cuvîntul „formă" ca instrument. Oricare ar fi situația acestor texte, pare să fie clar că formulele oficiale născute din controversă – decretul Conciliului al VI-lea ecumenic, scrisoarea oficială a papei și edictul împăratului – toate au folosit foarte atent nominativul și au subliniat că subiectul predicatului „a lucra" este fiecare fire, și nu ipostasul Logosului.

Serg. *Ep.* 3 (Mansi 11 : 537); *Ep.* 1 (Mansi 10 : 973)

Serg. *Ep.* 2 (Mansi 11 : 525)

Mart. I *apud* CLater. (649) *Act.* 2 (Mansi 10 : 951-52)

Simb. CP (681) (Mansi 11 : 637); Agat. *Ep.* 3 (*PL* 87 : 1221-22); Const. Pogon. *Edict.* (Mansi 11 : 708)

Și mai semnificativă în acest sens a fost declarația lui Pseudo-Dionisie potrivit căreia Hristos „nu a săvîrșit cele dumnezeiești ca Dumnezeu și cele omenești ca om", ci a existat „o anumită nouă lucrare divino-umană a lui Dumnezeu făcut om" (ἀνδρωθέντος θεοῦ καινήν τινα τὴν θεανδρικὴν ἐνέργειαν). Așa cum arăta această declarație era stînjenitoare pentru cei care spuneau că există două lucrări, una divină și alta omenească, căci, legat de aceasta, un scriitor care, potrivit Faptelor Apostolilor 17,34, fusese ucenicul apostolului Pavel, folosea cuvîntul „lucrare" la singular. Dar undeva pe parcursul transmiterii ei, probabil ca rezultat al unei variante a textului, declarația în cauză a devenit „o singură lucrare divino-umană" (μίαν θεανδρικὴν ἐνέργειαν). Așa încît Cyrus din Alexandria interpreta textul în sensul că „unul și același Hristos împlinește lucrurile care se potrivesc lui Dumnezeu și lucrurile omenești printr-o singură lucrare divino-umană, potrivit lui Dionisie, unul dintre sfinți". Cyrus și colegii săi au fost acuzați că au alterat textul pentru a-l potrivi intențiilor lor, iar ortodocșii argumentau insistînd că, de fapt, cuvîntul era „nouă" și nu „singură". Și totuși, chiar și fără cuvîntul „singură", formula era o dovadă că atunci cînd „spunem că unul și același [ipostas] este agentul", această afirmație se bazează pe autoritatea unor Părinți de seamă.

Dion. Ar. *Ep.* 4 (*PG* 3 : 1072)

Max. *Ambig.* 5 (*PG* 91 : 1056-1060); [PSB 80 : 60 – n. tr.] Max. *Pyrr.* (*PG* 91 : 345-348); Max. *Opusc.* 7 (*PG* 91 : 84-85); Max. *Schol. Ep. Dion. Ar.* 4 (*PG* 4 : 533); Sof. *Ep. sin.* (*PG* 87 : 3177)

CCP (681) *Act.* 13 (Mansi 11 : 572)

Cyrus. Al. *Cap.* 7 (Mansi 11 : 565)

Mart. I. *apud* CLater. (649) *Act.* 3; 4 (Mansi 10 : 979, 1015)

CCP (681) *Act.* 11 (Mansi 11 : 489); Ioan D. *Volunt.* 14 (*PG* 95 : 184)

Mac. Ant. *Simb.* (Mansi 11 : 353); Them. *fr.* *apud* CLater. (649) *Act.* 3 (Mansi 10 : 981)

Problema nu era, desigur, gramatica din formula lui Leon sau criticismul textual al formulei lui Dionisie, ci

poziția „lucrării" în Logosul întrupat. Este oare lucrarea „ipostatică", adică ține de ipostas, ori este „firească", adică ține de cele două firi? Căci, dacă așa cum trebuiau să recunoască ambele părți „agentul este unul", și anume, ipostasul, atunci urmează cu necesitate că „lucrarea era unică". Se pare că primul care a argumentat în favoarea acestei interpretări a fost Teodor din Pharan. El este cel care „a atribuit persoanei luate ca persoană lucrarea caracteristică firii". Mai exact, Teodor învață că orice a împlinit Logosul întrupat a împlinit în calitate de Creator și Dumnezeu, servindu-se de firea umană pe care o avea ca de un instrument al divinității Sale, și că, „în consecință, tot ce se afirmă că a făcut, fie ca Dumnezeu, fie într-un fel omenesc, este lucrarea divinității Logosului". Ca Mijlocitor între Dumnezeu și om, Hristos a fost subiectul care „a împlinit lucrările omenești într-un mod inefabil, prin intermediul trupului pe care Și l-a asumat". Astfel, Logosul întrupat era agentul și subiectul oricărei lucrări, potrivite fie naturii divine, fie celei umane. Omenitatea lui Hristos era „organul" sau, folosind un termen mai tehnic, „ceea ce era pus în mișcare de către Dumnezeu" (θεοκίνητος), ca în formula lui Sergiu: „În Domnul Hristos, întreaga Sa omenitate a fost unită pe vecie cu dumnezeirea Logosului și a fost îndreptată și mișcată de Dumnezeu în toate". Aceasta înseamnă că „sufletul lui Hristos n-a acționat niciodată în mișcările sale prin propria decizie, ci a fost dependent întru toate de Logosul care l-a pus în mișcare".

Pyrr. *apud* Max. *Pyrr.* (*PG* 91:340)
Ștef. Dor. *Ep.* (Mansi 10:803); CLater (649) *Act.* 3 (Mansi 10:957)
Max. *Opusc.* 10 (*PG* 91:136)
Teod. Phar. *fr.* 11 (Mansi 11:572)
Hon. I. *Ep.* 4 (*PL* 80:471)
Pav. II. CP. *Ep. Teod.* (*PL* 87:96)
Serg. *Ep.* 3 (Mansi 11:536)
Parente (1953) 243-244

Așa cum apărătorii unei singure naturi au dorit să afirme că au existat două naturi înainte de unire, dar nu și din momentul unirii, tot așa susținătorii unei singure lucrări au arătat clar că vorbeau despre Logosul întrupat. „Toate cele ce țineau de iconomia mîntuitoare" aveau să fie afirmate despre unul Hristos. Întrucît, „printr-o dumnezeiască și înțeleaptă iconomie", El a luat asupra Sa nevoi umane precum somnul, munca, foamea și setea, era necesar să se atribuie toate acestea „unei singure lucrări a unuia și aceluiași Hristos". La întrebarea dacă această unică lucrare era divină sau umană sau nici una, nici alta, răspunsul era că ea nu ținea de nici una dintre cele două naturi, ci de „modul unirii". Nu mai era îngăduit „să se vorbească de două lucrări, după unire", ci doar de o „singură lucrare dominantă", care a coordonat tot ceea ce a spus, săvîrșit ori experiat în minte sau în trup Logosul. Poziția alternativă, care atribuia o lucrare distinctă fiecăreia dintre cele două firi, ar fi impus să se postuleze în

Pav. II. CP. *Ep. Teod.* (*PL* 87:95)
Cyrus. Al. *Ep.* 6 (Mansi 11:569)
Teod. Phar. *fr.* 2 (Mansi 11:568)
Pyrr. *apud* Max. *Pyrr.* (*PG* 91:340)
Cyrus. Al. *Ep.* 2 (Mansi 11:561)

continuare o lucrare distinctă pentru trupul omenității lui Hristos și o alta pentru sufletul Său, ceea ce, prin reducere la absurd, ar conduce la trei lucrări în Hristos întrupat. Căci s-a pus întrebarea „ce atribuim lui [Hristos] întreg, dacă nu dăm întregului lucrarea unică prin unire ?".

Pyrr. *apud* Max. *Pyrr* (*PG* 91:336)
Apud Max. *Opusc.* 9 (*PG* 91:117)

Dificultatea consta în aceea că putea fi făcută ușor o reducere la absurd în ambele aspecte ale întrebării despre „lucrare". Devenea tot mai clar că nici una dintre părți nu putea găsi, în favoarea opiniilor ei, multă documentație în izvoare biblice sau patristice. Însuși termenul „lucrare" era ambiguu, referindu-se fie la proces, fie la rezultat; dacă avea sensul din urmă, fiecare trebuia să accepte că lucrarea era unică, dar procesul sau „mișcarea" era în dezbatere. O cale de a ieși din ambiguitate era să scoți întreaga problemă din spațiul dezbaterilor. Nimănui nu trebuia să i se mai permită „să mai vorbească nici de o singură lucrare, nici de două, în Hristos Dumnezeul nostru, ci – așa cum sfintele concilii ecumenice au fixat prin tradiție – [noi spunem] că unul și același Fiu Unul Născut, Domnul nostru Iisus Hristos, adevăratul Dumnezeu, este cel ce lucrează". Unii Părinți au vorbit de o lucrare, dar aceasta era prilej de tulburare pentru mulți; noțiunea de două lucrări ofensa de asemenea lumea, chiar dacă nu a fost folosită de nici unul dintre Sfinții Părinți. În consecință, ambele formule trebuiau interzise. Așa a fost propunerea de compromis scrisă de către Patriarhul Sergiu al Constantinopolului în *Ekthesis* și promulgată de împăratul Heraclie în 638. Propunerea a fost sprijinită de papa Honoriu I care susținea că, „evitînd... ofensa recentelor inovații, noi nu trebuie să vorbim, în definițiile noastre, nici de una, nici de două lucrări; ci, în loc de «o lucrare» despre care vorbesc unii, noi trebuie să mărturisim un agent, Hristos Domnul, în ambele firi". Cearta în jurul acestui subiect, care ținea mai degrabă de gramatică decît de teologia creștină, nu avea nici un rost. Așadar, în loc să învățăm o lucrare sau două, „noi – urmîndu-i pe Sfinții Părinți întru toate, iar acum și în aceasta – mărturisim o singură voință a Domnului nostru Iisus Hristos, adevăratul Dumnezeu". Discuția era mutată astfel de la „o singură lucrare" la „izvorul lucrării, care este voința". De la termenul „o voință" (μόνον θέλημα), acest curent va fi numit monotelism.

Max. *Opusc.* 20 (*PG* 91:232-233)

Serg. *Ep.* 3 (Mansi 11:533)

Heracl. *Ekth.* (Mansi 10:996; 993)

Hon. I. *Ep.* 4 (*PL* 80:475)

Hon. I. *Ep.* 4 (*PL* 80:473)

Heracl. *Ekht.* (Mansi 10:996)

Grumel. (1930) 18

„O [singură] voință" avea o cu totul altă însemnătate decît „o [singură] lucrare". Pentru un singur motiv: pe cînd cea din urmă nu putea invoca în sprijinul său nici

autoritatea „Evangheliilor, nici a scrierilor Apostolilor, nici a hotărîrii vreunui conciliu", voința lui Hristos [Hon. I. *Ep.* 4 (*PL* 80:473)] constituia aproape miezul mesajului Noului Testament și, mai ales, al istorisirii Patimilor. Pasajele care „s-au dovedit pînă la urmă a fi hotărîtoare pentru întreaga hristologie monotelită" erau cele din Luca 22,42: „Nu voia Mea, [Elert (1957) 243] ci voia Ta să se facă" și Ioan 6,38: „M-am pogorît din cer nu ca să fac voia Mea, ci voia Celui ce M-a trimis pe Mine". [Pav. II. CP. *Ep. Teod.* (*PL* 87:98)] Amîndouă părțile implicate în dispută erau obligate să rezolve problema acestor pasaje. Ca apărător al unei [singure] voințe, papa Honoriu interpreta aceste cuvinte ca referindu-se „nu la diferite voințe, ci la iconomia omenității asumate [a lui Hristos]", fiind deci „rostite pentru noi". [Hon. I. *Ep.* 4 (*PL* 80:473)] Însă Maxim, susținînd două voințe, vedea în aceste cuvinte dovada că „Mîntuitorul, ca om, avea o voință care aparținea naturii sale umane", [Max. *Opusc.* 3 (*PG* 91:48)] caracterizată printr-o „sublimă supunere față de voia sa divină și față de cea a Tatălui". [Max. *Opusc.* 6 (*PG* 91:68)] Aparent, întemeindu-se pe Maxim, Ioan Damaschinul a explicat cuvintele „nu voia mea" ca referindu-se la voința omenească a Logosului întrupat, iar cuvintele „ci voia Ta", la cea dumnezeiască, care se afla în unire desăvîrșită cu Tatăl. [Ioan D. *Volunt* 41 (*PG* 95:180); Max. *Opusc.* 7 (*PG* 91:81)] Importanța acordată acestor pasaje din Evanghelii și altora similare arăta, în primul rînd, că existau sigur numeroase referiri la voința sau voințele lui Hristos aparținînd scriitorilor creștini mai timpurii.

Într-adevăr, aceste referiri existau, multe la cei ce fuseseră condamnați ca eretici. Era de așteptat ca ideea de voință unică să fie prezentă și printre cei ce afirmau o singură fire, iar adepții monotelismului să fie acuzați că sînt de acord cu ei. [C.Later. (649) *Act.* 2 (Mansi 10:905)] Primele concilii îi condamnaseră pe Arie și pe Apolinarie pentru că propovăduiseră o voință, iar acum învățătura aceasta era reînviată. [Max. *Pyrr.* (*PG* 91:300); Max. *Opusc.* 15 (*PG* 91:169)] De fapt, falsa doctrină se deteriorase chiar, căci, „dacă cei ce mărturisesc o singură fire compusă în Hristos și neagă [existența a – n. tr.] două firi recunosc totuși diferența dintre firi, cum se face că tu, care mărturisești și afirmi două firi în Hristos, născocești o singură voință în El?". [Ioan D. *Volunt.* 28 (*PG* 95:164)] Ceea ce uimea în discuțiile eretice despre o singură voință în Hristos era reliefarea ideii de „identitate a voinței" (ταὐτοβουλία) printre nestorieni, care susțineau nu numai două firi, ci și două ipostasuri după întrupare. [Max. *Opusc.* 2 (*PG* 91:45)] Susținătorii voinței unice căutau să se delimiteze de nestorianism în afirmarea propriilor poziții, iar citate din nestorieni apăreau în colecțiile citite și condamnate la Conciliul Lateran din 649. [*Apud* C.Later. (649) *Act.* 4 (Mansi 10:1063-1064) C.Later. (649) *Act.* 5 (Mansi 10:1120)]

Timotei I, patriarhul nestorian, învăța că ipostasul omului asumat de Logos avea „o singură voință și lucrare cu Logosul care s-a îmbrăcat pe Sine în el". Nu poate exista „o voință și o altă voință", căci „totul a fost pus împreună într-o unire inefabilă". Se pare totuși că hristologia lui Babai reprezenta un punct de cotitură și în acest sens, căci el a vorbit cu siguranță de o voință în Logos și de o alta în omul asumat de El. „Nu voia mea, ci voia Ta să se facă" însemna că dacă „există o singură voință a Treimii... o voință [a Logosului] cu Tatăl și cu Duhul Sfînt", omenitatea asumată de Logos trebuia să aibă o voință liberă, distinctă de cea împărtășită de Logos și de celelalte ipostasuri ale Treimii. Ar părea plauzibil să sugerăm că doctrina nestoriană originală a celor două ipostasuri avînd o singură voință a fost revizuită în direcția unei mai mari consecvențe, ca urmare a dezbaterilor calcedoniene asupra acestei probleme.

Tim. I. *Ep.* 34 (*CSCO* 75: 127 [74: 186])
Tim. I. *Ep.* 36 (*CSCO* 75: 179 [74: 258])
Bab. *Un.* 3.9 (*CSCO* 80: 74-75 [79: 106])
Lc. 22,42
Bab. *Un.* 7; 3.9 (*CSCO* 80: 225; 65 [79: 278; 81])

Din cauză că ambele părți implicate în disputa voințelor în Hristos voiau să nu fie identificate nici cu erezia monofizită și nici cu cea nestoriană, ci cu tradiția Părinților, principala lor preocupare era istoria anterioară a problemei în această tradiție. Apărătorii doctrinei celor două voințe îi acuzau pe adversarii lor că îi citau pe Părinți în afara contextului, dar acuzațiile se puteau îndrepta și împotriva lor. Din partea lor, protagoniștii unei singure voințe vor pretinde sprijinul „tuturor învățătorilor și vestitorilor evlaviei". Trebuia să se recunoască faptul că unii dintre Părinți au vorbit, într-adevăr, de o singură voință. Astfel, Maxim admitea că Sfîntul Chiril a vorbit de „o voință", care corespundea „ousiei unice". Adversarul lui Maxim, Pyrrhus, cita și el pe Grigorie de Nazianz, care afirma că voința Logosului întrupat „nu era nicidecum potrivnică voinței lui Dumnezeu, ci a fost desăvîrșit îndumnezeită". Deși comentariile atribuite lui Atanasie la cuvintele lui Hristos: „Nu voia Mea, ci voia Ta să se facă" fuseseră deja citate de către monofiziți și păreau acum să susțină poziția monotelită, Maxim îl invoca pe „cel ce-și trage numele de la nemurire" (ἀθανασία) drept autoritate în favoarea unei voințe în firea dumnezeiască și a alteia în cea omenească. El a strîns citate suplimentare din Atanasie și din Grigorie de Nazianz, precum și din alți Părinți, ca să-și justifice doctrina.

CCP (681) *Act.* 8 (Mansi 11: 365)
Pav. II. CP. *Ep. Teod.* (*PL* 87: 98)
Chir. *Ep.* 46 (ACO 1-1-6: 158); Max. *Opusc.* 7 (*PG* 91: 81)
Gr. Naz. *Or.* 30.12 (*PG* 36: 117)
Pyrr. *apud* Max. *Pyrr.* (*PG* 91: 316)
Lc. 22,42
Sev. Ant. *Gram.* 3.33 (*CSCO* 102: 132 [101: 182])
Atan. *Ar.* 3.57 (*PG* 26: 441); Max. *Opusc.* 15 (*PG* 91: 160)
Max. *Opusc.* 2.7 (*PG* 91: 45; 81)

Monotelismul își are începutul în poziția afirmată deja la Efes în 431, și anume, că trebuie să atribuim „toate afirmațiile din Evanghelii unei singure persoane, ipostasul

Vezi vol. 1: 271-272

Mac. Ant. *Simb.* (Mansi 11:356)
Luca 22,42

Ioan D. *Volunt.* 28 (*PG* 95:164)

Pyrr. *apud* Max. *Pyrr.* (*PG* 91:293)

Teod. Phar. *fr.* 6 (Mansi 1:569)

Hon. 1. *Ep.* 4 (*PL* 10:472)

Mac. Ant. *apud* CCP (681) *Act.* 8 (Mansi 11:365)

Pyrr. *apud* Max. *Pyrr.* (*PG* 9:289)

Pyrr. *apud* Max. *Pyrr.* (*PG* 9:292)

Mac. Ant. *apud* CCP (681) *Act.* 8 (Mansi 11:360)

Caspar (1932) 135

CCP (681) *Act.* 18 (Mansi 11:656)

Harnack (1931) 2:433

unic întrupat al Logosului". Cuvinte precum „Nu voia Mea, ci voia Ta să se facă" trebuie așadar să se aplice, de asemenea, ipostasului unic și, astfel, „voința nu ține de fire, ci de ipostas". Ceea ce ține de o natură este în toate privințele determinat și necesar, nu liber, de vreme ce n-ar putea fi nimic altceva decît ceea ce este; dar dacă întruparea și alte lucrări sînt acte ale voii libere, ele trebuie să fie acte ale ipostasului și nu ale naturii umane. Ca urmare, „voința dumnezeiască este chiar voința lui Hristos însuși, iar voința lui este una, adică cea dumnezeiască". A mărturisi o singură voință înseamnă să afirmi că „firea noastră a fost asumată de dumnezeire..., acea fire care a fost creată înainte de păcat" și care nu avea, așadar, voință în afara voinței lui Dumnezeu. Constrînși astfel, monoteliții trebuiau să admită că „noi nu spunem că este o voință omenească în Hristos... căci voința lui aparținea doar dumnezeirii sale". Dacă Hristos a fost cu adevărat unul, el trebuia de asemenea să-și fi manifestat voința în mod unitar și să fi posedat doar o voință. Dar dacă firea sa umană avea de asemenea o voință proprie pentru că voința aparținea firii și nu ipostasului, ar urma, din afirmațiile „iluștrilor Părinți că există o singură voință atît a lui Dumnezeu, cît și a sfinților", că Dumnezeu și sfinții ar avea de asemenea o singură natură, ceea ce este blasfemie. Așadar, voința trebuia să fie o funcție a ipostasului unic al Logosului întrupat și trebuia să fie ea însăși una singură. „Nu voi afirma niciodată" – declara Macarie al Antiohiei la Conciliul al III-lea de la Constantinopol din 681 – „două voințe ale firii, nici două lucrări ale firii în iconomia întrupată a Domnului nostru Iisus Hristos, chiar dacă aș fi sfîșiat bucată cu bucată și aruncat în mare".

La acel conciliu, ca și la sinodul ținut în Lateran, la Roma, în 649 (chiar dacă acesta din urmă „a fost cu totul ignorat și nu se face referire la el nici măcar într-un singur cuvînt din *Actele*" Conciliului [de la Constantinopol]), au fost revizuite problemele ridicate de monoenergism și monotelism și a fost promulgată „credința Apostolilor, credința Părinților, credința ortodocșilor". Astfel, pentru a dovedi că în elaborarea hotărîrilor lor dogmatice se întemeiază pe autoritatea celor vechi, sinodul de la Lateran și conciliul ecumenic au cercetat cu atenție tomurile și manuscrisele patristice din diverse biblioteci, devenind, astfel, adevărate congrese „ale eruditților anticari și paleografi". Sofronie al Ierusalimului, unul dintre primii

adversari ai monotelismului, a compilat două cărţi conţinînd şase sute de citate din Părinţi împotriva ideii de lucrare unică sau voinţă unică în Hristos. La Constantinopol, împăratul a cerut ca actele „sfintelor şi ecumenicelor concilii... să fie aduse şi citite cu voce tare" şi aşa s-a întîmplat. La sinodul de la Lateran, în sesiunea a cincea, s-a citit o colecţie de citate din Părinţi şi multe alte pasaje au fost aduse în atenţia episcopilor. Tot atunci, Teofilact, secretarul papal, prezentînd un manuscris al unui autor poate ortodox, poate eretic, a spus: „Aşa după cum mi-aţi cerut, Prea Fericirea Voastră, am codexul în mîinile mele. Ce porunciţi?". Alcătuit la Roma, acest florilegiu de mărturii din autorităţi patristice, era trimis, într-un volum sigilat, la Conciliul de la Constantinopol, acolo unde erau verificate cu manuscrisele existente în biblioteca Patriarhiei, cum ar fi, de exemplu, un volum de Atanasie, avînd coperta ferecată în argint. Acele citate care se dovedeau a fi falsuri evidente nu erau luate în considerare.

Ştef. Dor. *Ep.* (Mansi 10:896)

CCP (681) *Act.* (Mansi 11:216)

CLater. (649) *Act.* 5 (Mansi 10:1071-1108)

CLater. (649) *Act.* 3 (Mansi 10:958)

CCP (681) *Act.* 10 (Mansi 11:392)

CCP (681) *Act.* 10 (Mansi 11:421)

CCP (681) *Act.* 12 (Mansi 11:528)

Aşa cum a evidenţiat disputa, fără o mai mare precizie în folosul termenilor disputaţi, în special cel de „voinţă", schimbul reciproc de citate patristice nu putea limpezi nimic în nici un fel. Şi totuşi, era necesar să se afirme şi să se demonstreze continuitatea cu doctrina ortodoxă a Părinţilor şi a conciliilor. Soluţia pentru această dilemă era să se declare că crezul niceo-constantinopolitan, „acest cucernic şi ortodox simbol al harului dumnezeiesc este suficient pentru cunoaşterea şi confirmarea credinţei ortodoxe", dar că au apărut noi erezii, care cer ca aceeaşi credinţă ortodoxă să fie aşezată în opoziţie cu aceste provocări. Sinodul de la Lateran, mai întîi, şi apoi Conciliul de la Constantinopol au fixat aşadar formulările lor despre cele două lucrări şi două voinţe într-o recitare a crezului calcedonian, declarînd că cele două firi mărturisite acolo presupuneau cu necesitate şi „două voinţe naturale şi două lucrări naturale, fără împărţire, fără schimbare, fără separare şi fără amestecare" (ἀδιαιρέτως, ἀτρέπτως, ἀμερίστως, ἀσυγχύτως). Hristologia lui Leon I, acceptată la Calcedon, cerea ca fiecare fire să aibă propria sa voinţă şi propria sa lucrare. În opoziţie cu efortul monoteliştilor de a fi identificaţi cu Calcedonul, s-a declarat că „oricine refuză să creadă în felul acesta [adică aşa cum învăţa sinodul de la Lateran] desconsideră sfîntul Conciliu de la Calcedon". Această clarificare şi prelungire a Calcedonului în direcţia învăţăturii celor două voinţe şi două lucrări devenise necesară în temeiul atît al teologiei, cît şi al iconomiei.

Símb. CP (681) (Mansi 11:636)

CLater. (649) *Act.* 5 (Mansi 10:1149-50)

Simb. CP (681) (Mansi 11:637)

Mart. I. *apud* CLater. (649) *Act.* 1 (Mansi 10:875)

Max. Aquil. *apud* CLater. (649) *Act.* 1 (Mansi 10:886)

Asemenea hristologiilor nestoriană şi monofizită, această reformulare a doctrinei ortodoxe despre Hristos a pornit de la doctrina Treimii, terminologia hristologică a acesteia clarificîndu-se pe baza uzului trinitar. În Treime existau trei ipostasuri, dar numai o natură divină; altminteri ar exista trei dumnezei. Existau, de asemenea, o singură voinţă şi o singură lucrare. Astfel, voinţa era un atribut al naturii şi nu al ipostasului, era naturală şi nu ipostatică. De aici, persoana lui Hristos, avînd un singur ipostas şi două firi, trebuia să aibă două voinţe, cîte una pentru fiecare fire. „Firea" reprezintă ceea ce este general sau universal[1], fiind împărtăşită nu doar de un singur lucru, ci de mai multe, ca de exemplu „omenitatea", care ar putea fi numită şi „natură umană", pe cînd „ipostasul" ţine de particular[2]. Anumite calităţi aparţin de fire sau de substanţa unei fiinţe (de pildă, un om este raţional), pe cînd altele ţin de un anumit ipostas (de pildă, un om anume are nas acvilin); în sens real chiar dacă imprecis, aceasta s-ar putea aplica şi ousiei şi ipostasurilor Treimii. Evident, argumentaţia era o încercare de a demonstra că poziţia contrară celor două lucrări şi voinţe în Hristos ar conduce, prin confuzia dintre natură şi ipostas, la o confuzie eretică similară în doctrina trinitară.

Ioan D. *Volunt.* 24 (*PG* 95:156)
Const. Pogon. *Edict.* (Mansi 11:701)
Max. *Pyrr.* (*PG* 91:289)
Ioan D. *Volunt.* 4 (*PG* 95:133)
Max. *Opusc.* 21 (*PG* 91:248-249)

Totuşi, o anumită eroare există şi în doctrina hristologică, şi anume, în iconomie. Din pricina iconomiei, Logosul întrupat trebuia să fie conceput ca un ipostas compus, dar fără o natură compusă. Dacă el era o fiinţă umană completă, cum ar fi putut el să fie lipsit de ceva ce aparţine naturii umane, cum ar fi activitatea omenească sau voinţa omenească? Dacă ar fi fost nedesăvîrşit în lucrarea sau în voinţa sa, în natura sa umană sau în cea divină, el nu ar fi fost Dumnezeu desăvîrşit şi om desăvîrşit. Aşa cum declarau documentele oficiale, atît cele imperiale, cît şi cele bisericeşti ale Conciliului al III-lea de la Constantinopol, omenitatea sa desăvîrşită trebuia să includă o raţiune omenească, facultatea prin care „noi împlinim ceea ce voim şi raţionăm", căci, fără această capacitate, mintea nu înseamnă nimic; drept urmare, el trebuie să fi avut o voinţă umană. Altfel, corpul celui

Max. *Ep.* 13 (*PG* 91:517)
Mart. I. *Ep.* 1 (*PL* 87:125); Max. *Opusc.* 16 (*PG* 91:189)
Ştef. Dor. *Ep.* (Mansi 10:897)

1. Din latinescul *universalia*, proprietate generală sau relaţie care poate fi întruchipată sau concretizată de cel puţin două lucruri particulare diferite (n. tr.).
2. Un lucru singular, gîndit prin contrast cu noţiunile generale, universaliile (n. tr.).

Const. Pogon. *Edict.* (Mansi 11:704); *Simb.* *CP* (681) (Mansi 11:636)

întrupat, omenitatea sa, ar fi fost „fără voinţă" (ἀθέλητον) şi „fără de lucrare" (ἀνενέργητον). Dar aceste declaraţii mergeau amîndouă mai departe afirmînd că voinţa omenească a lui Hristos era nu doar desăvîrşită ca voinţă umană, ci fusese şi desăvîrşit „îndumnezeită". Aceasta se referea în parte la regula generală că toată lucrarea şi voirea omenească îşi aveau izvorul şi îşi luau puterea de la Creator; era de asemenea o calitate specială a naturii umane a lui Hristos, a celui ce era nu doar un om între oameni, ci „omul universal".

Const. Pogon. *Edict.* (Mansi 11:705); *Simb.* *CP* (681) (Mansi 11:637)

În virtutea principiului consecvenţei doctrinelor trinitară şi hristologică, trebuia ca „aşa cum am recunoscut două naturi, tot aşa să recunoaştem două voinţe fireşti şi două lucrări fireşti. Noi nu îndrăznim să declarăm nici una dintre naturile lui Hristos după iconomia sa ca fiind fără voinţă sau lucrare". Acesta era răspunsul conciliului la întrebarea cu privire la „lucrarea divino-umană a lui Dumnezeu înomenit", ridicată de pasajul pus în discuţie din Pseudo-Dionisie. O „lucrare naturală" era esenţială unei naturi umane, dar şi naturii umane a lui Hristos. Voiau oare monoenergiştii să spună că „atît minunile, cît şi patimile au fost împlinite de o singură lucrare"? Din cauza unirii firilor divină şi umană, „noi mărturisim orice lucrare a firii, pentru ca astfel să nu se amestece firile care au fost unite în chip neamestecat", dar ele toate „purced de la unul şi acelaşi Hristos şi Fiu". Trebuia să se arate aici din nou că exista o singură lucrare în Treime, întrucît lucrarea aparţinea naturii divine, care era unică, şi nu fiecăruia dintre cele trei ipostasuri. Oriunde exista o fire, divină sau umană, trebuia să existe şi o lucrare potrivită ei. Şi totuşi, aşa cum doctrina celor două firi trebuia interpretată potrivit comunicării însuşirilor, tot aşa şi doctrina celor două lucrări, care părea să fie un corolar necesar al doctrinei celor două firi, trebuia privită din aceeaşi perspectivă. Cu proclamarea celor două lucrări, trebuia să se facă un pas mai departe şi să se spună că Hristos „a împlinit trupeşte lucrările dumnezeieşti..., [iar] lucrările omeneşti, dumnezeieşte".

CCP (681) *Cuv. împ.* (Mansi 11:664)

Max. *Opusc.* 16 (*PG* 91:200)

Max. *Pyrr.* (*PG* 91:344)

Sof. *Ep. sin.* (*PG* 87:3172)

Max. *Schol. I. b.* 4.10 (*PG* 4:157)

Max. *Pyrr.* (*PG* 91:349)

Mart. I. *apud* CLater. (649) *Act.* 1 (Mansi 10:878)

Doctrina celor două voinţe era ca un corolar al doctrinei celor două firi. Conciliul de la Constantinopol, reluînd credinţa ortodoxă de la Calcedon, afirma că există „două voinţe naturale" (θελήσεις ἤτοι θελήματα) în Hristos, dar nu „două voinţe naturale potrivnice una alteia. Ferească Dumnezeu!". Ci voinţa omenească a naturii umane a lui Hristos este întru totul supusă îndrumării dumnezeieştii

Simb CP (681) (Mansi 11:637)
Agat. *Ep.* 1 (*PL* 87: 116-68)

şi atotputernicei voinţe a firii sale divine. Dacă sînt două firi, trebuie să fie şi două voinţe. Concret, singura diferenţă dintre firea umană a lui Hristos şi firea noastră umană constă în „felul neobişnuit al naşterii Sale", conceperea din fecioară. În toate celelalte, a fost o fire ca şi a

Max. *Opusc.* 4 (*PG* 91: 60)

noastră, deci una care avea o voinţă. Cînd lui Hristos îi era foame sau sete, voia omenească era cea care dorea

Ioan D. *Volunt.* 26 (*PG* 95: 157)

hrană sau băutură, de care firea sa divină nu avea nevoie. Pentru a da coerenţă doctrinei celor două voinţe naturale, erau necesare anumite distincţii. Era nevoie să se facă distincţie în natura umană a lui Hristos, între voinţa naturală (τὸ φυσικὸν θέλημα), deosebită ontologic de voinţa divină, şi voinţa deliberativă (τὸ γνωμικὸν θέλημα), iden-

Max. *Opusc.* 16 (*PG* 91: 192; 196)

tică, din punct de vedere funcţional, cu voinţa divină. În plus faţă de această distincţie, care „constituie una dintre contribuţiile cele mai importante ale Mărturisitorului

Meyendorff (1969) 104 [ed. rom. (1997): 146 – n. tr.]

[Maxim] la elaborarea tradiţiei creştine" (chiar dacă îl creditează el însuşi pentru aceasta pe un călugăr anonim), exista o altă distincţie înrudită : cea dintre voinţă ca facul-

Ioan D. *Volunt.* 21 (*PG* 95: 152); Max. *Opusc.* 16 (*PG* 91: 185-188)

tate psihologică naturală şi voinţa ca „ceea ce este voit, ceea ce este supus voinţei", ca facultate. Aceste distincţii le permit teologilor să afirme cele două voinţe naturale, fără ca măcar să fie nevoie să ia în considerare posibilitatea de neconceput a unui conflict între ele în obiectivele lor. Problema unui conflict nu era în nici un caz „o

Max. *Pyrr.* (*PG* 91: 292)
Lc. 22,42

problemă de număr", dacă e una sau sînt două, ci de „opoziţie". Rugăciunea lui Iisus în Grădina Ghetsimani înseamnă : „Nu voia mea omenească [să se facă], ci voia

Const. Pogon. *Edict.* (Mansi 11: 704)

Ta, aceea care este şi a mea, Logosul, şi a Ta [Tatăl]".

Totuşi, integritatea ambelor naturi în această formulare nu era dictată de o simetrie estetică sau intelectuală ; era, de fapt, o „hristologie asimetrică concepută ca o nece-

Meyendorff (1969) 120 [ed. rom. (1979): 168 – n. tr.]
Gr. Naz. *Ep.* 101 (*PG* 37: 181)
Ioan D. *F. o.* 50 (Kotter 2: 121)

sitate soteriologică". De la Grigorie de Nazianz rămăsese axioma : „Ce nu a fost asumat [de către Logos la întrupare] nu este vindecat" (τὸ γάρ ἀπρόσληπτον ἀθεράπευτον). Citind aceste cuvinte, Maxim argumenta că, întrucît atît voinţa, cît şi lucrarea omului trebuiau vindecate, trebuia

Max. *Opusc.* 15 (*PG* 91: 156)

ca ele să fi fost asumate în întrupare. Ioan Damaschin a dezvoltat acest argument spunînd că „dacă el nu şi-a asumat voinţa omenească, aceea care a suferit prima în noi n-a fost vindecată", căci, în definitiv, tocmai voinţa umană

Ioan D. *Volunt.* 28 (*PG* 95: 161)

era cea vinovată de păcat. Dacă Hristos n-ar fi putut să fie trist, el n-ar fi eliberat voinţa umană de tristeţe ; tot

Mart. I. *apud* CLater. (649) *Act.* 5 (Mansi 10: 1145-1146)

aşa ar fi fost şi dacă n-ar fi posedat o voinţă umană distinctă. Existau consideraţii soteriologice fundamentale

Fedotov (1966) 1:35

Elert (1957) 12-15

implicate în impunerea ideii celor două lucrări și două voințe naturale într-un singur agent care era devotat unui singur scop. Totuși, această consecvență soteriologică pare să fi fost realizată prin intermediul unei abstractizări soteriologice independentă mult de figura descrisă în Evanghelii, așa încît „practic, întreaga religie a Bizanțului ar fi putut fi construită fără Hristosul istoric din Evanghelii". Efortul de a arăta că n-a fost așa și că „dogma lui Hristos" respectase de fapt „tabloul lui Hristos" a fost opera generației care a sistematizat rezultatele acestei dezvoltări.

Hristos – omul universal

Ioan D. *F. o.* 50 (Kotter 2: 121-122)

Teod. Stud. *Antirr.* 1.4 (*PG* 99:332-333)
Max. *Qu. Thal.* 60 (*PG* 90:620)

Abstracțiile hristologice ale diferitelor teorii pe care le-am expus aici se preocupau toate de mîntuirea omului prin Dumnezeu-Omul. Teoria afirmată în cele din urmă ca ortodoxă susținea că apără mîntuirea printr-o viziune a Dumnezeu-Omului în care El, fiind Dumnezeu deplin și om deplin și cu desăvîrșire unul, avea în Sine atît universalul, cît și particularul. Căci ceea ce a asumat în unire cu dumnezeirea Sa nu era o ființă umană particulară, ci „omul universal" (τὸν καθ' ὅλου) sau firea [umană] universală, totuși o fire care e văzută într-un individ". Această „taină a lui Hristos", doctrina celor două firi, cu tot ceea ce aceasta presupunea și implica, era ceea ce formulase ortodoxia la Efes și Calcedon și era acum obligată să reformuleze și să clarifice, ca răspuns la o serie de atacuri din interiorul și din afara hotarelor ei. Deși era necesar să se insiste asupra faptului că această reformulare a dogmei nu era nimic altceva decît o reiterare a adevărului neschimbat, care fusese mărturisit dintru începuturi, rezultatul dezbaterilor era, într-un mod foarte real, o nouă dezvoltare a doctrinei persoanei lui Hristos.

Ne-am aplecat asupra multor scriitori ca izvoare pentru studiul doctrinelor monoenergistă și monotelită, tocmai pentru că nu ne-au rămas declarații scrise despre ele, aceștia fiind importanți, în același timp, și ca mărturii pentru noua interpretare a Calcedonului; lucrul este adevărat mai ales în cazul lui Maxim Mărturisitorul, pe care s-a bazat mare parte din capitolul precedent, și al lui Ioan Damaschin, a cărui teologie va predomina capitolul următor. Nu există probabil document din secolele al VII-lea și al VIII-lea, în care această nouă ortodoxie hristologică să fi fost mai potrivit exprimată decît în tratatul intitulat

Doctrina Părinţilor despre întruparea Logosului, atribuit unui oarecare Anastasie. Este „cel mai cuprinzător şi mai valoros florilegiu dogmatic pe care ni l-a lăsat Biserica primară", valoros nu numai pentru citatele pe care le conţine, luate din „93 diverşi scriitori şi documente bisericeşti" – dintre care unele s-au pierdut, nemaipăstrîndu-se acum decît aceste pasaje –, dar şi pentru recapitularea controverselor şi pentru propriile sale judecăţi asupra problemelor în discuţie. În plus faţă de lămurirea unor probleme metafizice care fuseseră ridicate în cursul dezbaterilor (cum ar fi problema universaliilor) şi faţă de reafirmarea cîtorva dintre poziţiile polemice mai vechi, care fuseseră disputate pe parcursul acestora (cum ar fi condamnarea lui Origen de către Conciliul al II-lea de la Constantinopol), *Doctrina Părinţilor* a adunat citate – unele bine cunoscute, altele inedite – într-o serie de subiecte doctrinare. Vastitatea acestor teme şi influenţa însăşi a acestui florilegiu, un adevărat rezumat al hristologiei ortodoxe, îl impun ca un text de bază al examinării noastre.

Diekamp (1907) iii

Diekamp (1907) xiv

Doct. patr. 26 (Diekamp 188-91)

Vezi vol. 1:287
Doct. patr. 25 (Diekamp 170-88)

Subtitlul *Doctrinei* anunţă, de fapt, cuprinsul ei: „Cuvinte alese din Sfinţii Părinţi sau selecţie a autorităţilor prin care sîntem instruiţi cu claritate în întreaga învăţătură a Bisericii apostolice, şi anume, vestirea teologiei şi a mesajului iconomiei divine şi formularea precisă a altor dogme corecte ale Bisericii". După cum putem vedea, distincţia asumată aici dintre teologie şi iconomie era împărtăşită de toate partidele implicate în disputele hristologice. Nestorianul Babai o invoca pentru a explica diferenţa dintre numiri precum „Logos" şi „Hristos". Teologii monofiziţi considerau punctul de plecare în argumentul lor faptul că rezultatul iconomiei este o singură fire compusă prin asumarea trupului de către Dumnezeu-Logosul, care (prin teologie) a existat din veşnicie. Într-adevăr, distincţia părea să se întemeieze pe structura Crezului de la Niceea, care-L descrie pe Dumnezeu-Tatăl în sine şi apoi drept Creator, pe Dumnezeu-Fiul din veşnicie şi apoi întrupat, pe Dumnezeu-Duhul Sfînt ca cel ce purcede veşnic din Tatăl şi apoi ca cel ce vorbeşte prin prooroci. Maxim, unul dintre izvoarele *Doctrinei Părinţilor*, făcea distincţie între acele lucruri din Scriptură referitoare la capul lui Hristos şi cele referitoare la picioarele lui Hristos; primele ţineau de teologie, de dumnezeirea Sa, cele din urmă de iconomia întrupării Sale.

Doct. patr. subtit. (Diekamp 1)

Bab. *Un.* 6.20 (*CSCO* 80:161-184 [79:199-227])

Vezi *supra* p. 85

Vezi vol. 1:216

Max. *Ambig.* 56 (*PG* 91:1380); [ed. rom. *Ambig.* 139 (PSB 80:322) – n. tr.]

Era important să se menţină această distincţie, pentru că ea aşeza discuţia hristologiei într-un context trinitar.

Capitolul I din *Doctrină* are drept subiect „doctrina despre Dumnezeu (θεολογία) ca Unul și Trei". Dogma Treimii era atît de evidentă, încît Maxim, citînd un poem al lui Grigorie de Nazianz, îşi putea îngădui plăcuta comparaţie prin care numea „Sfînta Treime cea dintîi fecioară", pentru că nici n-a dat naştere, nici nu S-a născut. În cursul dezbaterilor din secolul al VII-lea, a devenit clar că nu doar tradiţionalismul a făcut necesară introducerea „teologiei" la începutul unei dispute cu privire la „iconomie". Tehnic vorbind, era corect să spui asemenea nestorianului Timotei I, spre exemplu, că atît calcedonienii, cît şi necalcedonienii împărtăşesc doctrina trinitară ortodoxă, dar diferă în doctrina unirii firilor în Logosul întrupat. Dar, aşa cum urmările Conciliului de la Calcedon o evidenţiau cu claritate, orice examinare mai profundă a doctrinei hristologice conducea în mod necesar la o reconsiderare a celei trinitare. Aşadar, nu era doar o polemică retorică atunci cînd monotelismul era atacat ca fiind „un nou triteism", căci problema hristologică a voinţelor în Logosul întrupat condusese la cea a relaţiei dintre voinţa Logosului şi voinţa Tatălui în interiorul Dumnezeirii – o problemă trinitară.

Doct. patr. 1.1 (Diekamp 1)

Gr. Naz. *Carm.* 2.1.20 (*PG* 37:523)
Max. *Ambig.* 66 (*PG* 91:1396); [ed. rom. *Ambig.* 160 (PSB 80:36) – n. tr.]

Tim. I. *Ep.*1 (*CSCO* 75:6 [74:12])
Vezi vol. 1:289-292

Sof. *Ep. sin.* (*PG* 87:3156)

Rostul unei mărturisiri trinitare la începutul uneia hristologice era acela de a lămuri diferitele concepte şi termeni. În Treime există o natură, dar trei ipostasuri; în persoana lui Hristos sînt două firi, dar un singur ipostas. În amîndouă există unire fără nici o amestecare, fiind unul în altul în mod reciproc (περιχώρησις), fără vreo schimbare sau pierdere de identitate. Principala implicaţie a doctrinei trinitare în chestiunile aflate în dezbatere consta în problema lucrării şi a voinţei. Căci, ca un corolar al monoteismului, era clar că „există o singură lucrare a Sfintei Treimi"; chiar dacă relaţiile dintre ipostasuri în interiorul Treimii erau motiv de dispută între Bisericile răsăriteană şi apuseană, Augustin vorbea despre amîndouă atunci cînd spunea că *ad extra* „Treimea acţionează fără separarea" ipostasurilor. Aşa cum există o lucrare în Treime, tot aşa există şi o singură voinţă, „o voinţă naturală a celor trei ipostasuri, ...de aceea cele trei ipostasuri nu sînt trei dumnezei, ci un Dumnezeu". Atunci, lucrarea şi voinţa nu ţin de ipostasul Tatălui, al Fiului sau al Sfîntului Duh, ci de natura care este comună celor trei; cei ce au „o fire au, de asemenea, *o* voinţă şi o lucrare" (subl. tr.). Iar, pe de altă parte, acolo unde sînt două firi, trebuie să fie două voinţe şi două lucrări, cîte una pentru fiecare fire. Dacă era o singură voinţă şi o

Max. *Pyrr.* (*PG* 91:289)

Ioan D. *F. o.* 49 (Kotter 2:118)

Vezi *infra* pp. 211-227

Aug. *Trin.* 2.10.18 (CSCL 50:104)

Ioan D. *Volunt.* 24 (*PG* 95:156)

Const. Pogon. *Edict.* (Mansi 11:701)

singură lucrare în Hristos, aceasta ar fi impus ca voinţa şi lucrarea să ţină de ipostas; cu referire la Treime, aceasta însemna că „trei ipostasuri divine presupun trei dumnezei şi trei energii”.

Meyendorff (1969) 110 [ed. rom. (1997) 154 – n. tr.]

O problemă specială care s-a ivit mereu în relaţia dintre doctrina trinitară şi cea hristologică a fost uzul liturgic corect şi interpretarea teologică ortodoxă a Trisaghionului, doxologia îngerilor, înregistrată prima oară în Isaia 6,3 şi inclusă în liturghiile răsăritene. În vremea conciliului de la Calcedon a apărut o dispută care a continuat cîteva secole, avînd ca subiect dacă Trisaghionul se referă la Treime sau la ipostasul lui Iisus Hristos. Ioan Damaschin afirma: „Mărturisesc că imnul Trisaghionului înseamnă cele trei ipostasuri ale Dumnezeirii şi o fiinţă şi stăpînire”. Însă adaosul, „cel ce te-ai răstignit pentru noi”, ar fi implicat această singură fiinţă şi stăpînire în suferinţele răstignirii. Este de înţeles respingerea de către nestorieni a acestui adaos ca fiind o blasfemie, căci el părea să relativizeze distincţia dintre divin şi uman în Hristos. Iacobiţii vedeau în Trisaghion o mărturisire a Treimii, dar insistau că firea divină unică a lui Dumnezeu-Logosul şi-a impropriat trupul într-atît, încît adaosul „cel ce te-ai răstignit pentru noi” ar putea fi rostit fără ca acesta să implice o încălcare a impasibilităţii lui Dumnezeu. *Doctrina Părinţilor* declara „că Trisaghionul se referă la cele trei ipostasuri”. Aceasta nu interzicea, desigur, în principiu sau în practică, ca rugăciunile să fie adresate mai degrabă lui Hristos decît întregii Treimi, cu toate că, potrivit dogmei, o asemenea rugăciune era rostită, de fapt, către Tatăl, Fiul şi Duhul Sfînt, chiar şi atunci cînd numai una dintre persoane era menţionată cu numele.

Vezi vol. 1:280-281

Ioan D. *Rect. sent.* 5 (*PG* 94:1429)

Bab. *Un.* 7 (*CSCO* 80:226 [79:269-270])

Iac. Ed. *Hex.* 1 (*CSCO* 97:23-24 [92:30-31])

Doct. patr. 1.28 (Diekamp 10)

Max. *Qu. Thal.* 48 (*PG* 90:433)

Mai erau două formulări ambigue şi controversate care necesitau o clarificare. Una era expresia „din două firi”, care, în doctrina iacobită, se afla în opoziţie cu cealaltă expresie, „în două firi”. Aceasta din urmă ar implica o continuă dualitate chiar şi după unirea realizată prin întrupare, în timp ce prima arăta clar că ceea ce s-a petrecut prin întrupare era „o compunere şi o unire fără amestecare”. *Doctrina Părinţilor* afirma „că de Dumnezeu inspiraţii Părinţi l-au proclamat pe Hristos – în buna tradiţie ortodoxă – ca fiind «din două firi» şi «în două firi»”. Ca judecată istorică, afirmaţia era incontestabilă, căci exista o amplă documentaţie pentru folosirea expresiei „din două firi” de către Părinţii Bisericii pe care teologia calcedoniană îi socotea ortodocşi. Chiar dacă în anumite

Vezi *supra* p. 86

Sev. Ant. *Gram.* 2.29 (*CSCO* 112:177 [111:226-227])

Doct. patr. 2.1 (Diekamp 11)

cazuri s-ar fi putut manifesta în mod deliberat o anumită preferință pentru expresia „în două firi", socotită drept o modalitate mai puțin echivocă de a declara că, în limbajul Calcedonului, „unirea nu anula nicidecum diferența dintre firi, ci păstra caracterul distinctiv al fiecăreia", totuși, formula nu excludea înțelesul „din două firi", ci de fapt îl presupunea, atît timp cît nu implica ideea de „o singură fire compusă, după unire". Prin urmare, acceptarea ca sinonime a celor două expresii, „din două firi" și „în două firi", a devenit regulă printre teologii calcedonieni, în această sinonimie, „în" protejînd particula „din", ca nu cumva aceasta din urmă să implice ideea că dualitatea (firilor) a fost anulată de unirea (lor).

Ioan D. *F. o.* 47 (Kotter 2: 112)

Max. *Ep.* 12 (*PG* 91: 500); Max. *Ep.* 13 (*PG* 91: 524-525); Ioan D. *F. o.* 47 (Kotter 2: 111); Nicet. Biz. *Arm.* 1 (*PG* 105: 589); Mih. Anch. *Arm.* (*PG* 133: 228)

Și formula „o singură fire întrupată a lui Dumnezeu-Logosul", care reprezenta esența, amprenta însăși a doctrinei monofizite a iacobiților, a fost supusă unei operațiuni similare de salvare. Nu putem nega faptul că expresia este fundamentală pentru hristologia lui Chiril al Alexandriei, a cărui paternitate era disputată între calcedonieni și iacobiți. Maxim era de părere că Nestorie și Chiril aveau în comun „declararea celor două firi pînă la punctul recunoașterii diferenței", dar nu și al „mărturisirii unirii". El a mers mai departe, explicînd formula lui Chiril în sensul că existau două firi înainte de unire și că au rămas două și după unire, așa încît formula era „o perifrază... ținînd seama de unire" și nu o negare a dualității. Însăși folosirea termenului „întrupat" făcea acceptabilă expresia „o singură fire întrupată a lui Dumnezeu-Logosul" pentru apărătorii celor două firi, căci ea „înseamnă că trupul are o *ousia*, potrivit fericitului Chiril". În consecință, cînd se punea întrebarea: „În care ipostas te închini Fiului lui Dumnezeu?", răspunsul calcedonian putea fi: „În ipostasul lui Dumnezeu-Logosul, o fire întrupată și închinată. [Noi acordăm] o singură adorare, întrucît, de la alăturarea celor două, există o singură persoană căreia I se cuvine preamărire". Aceste formule erau, așadar, amîndouă impropriate de doctrina celor două naturi.

Max. *Ep.* 12 (*PG* 91: 477)

Max. *Ep.* 12 (*PG* 91: 501)

Ioan D. *F. o.* 51 (Kotter 2: 125)

Ps. Ioan D. *Trin.* 5 (*PG* 95: 17)

Unirea celor două firi, care era principala temă a acestor formulări, își avea drept corolar direct, potrivit *Doctrinei Părinților*, faptul că „numele «Hristos» se referă la ambele firi și că Hristos este Dumnezeu, iar Fecioara este Născătoarea de Dumnezeu [*Theotokos*], contrar [învățăturii] necredinciosului Nestorie". Implicațiile care decurg de aici erau descifrate în următorul capitol, care strîngea la un loc pasaje care să dovedească faptul că „Hristos este numit

Doct. patr. 3.1 (Diekamp 25)

«îndoit» de către Părinţi pe temeiul dualităţii firilor şi nu al singularităţii ipostasului sau al persoanei sale". Următorul capitol al florilegiului reafirma principiul calcedonian potrivit căruia „firile alăturate în unire au rămas neschimbate", păstrîndu-şi proprietăţile şi caracteristicile lor distinctive. Toate aceste trei aserţiuni priveau relaţia dintre dualitate şi singularitate în Hristos cel întrupat şi încercau să arate că doctrina calcedoniană, exprimată prin formula „în două firi" după întrupare, nu însemna o revenire la felul de gîndire a nestorienilor, aşa cum susţineau criticii iacobiţi.

Doct. patr. 4.1 (Diekamp 29)

Doct. patr. 5.1 (Diekamp 33)

Filox. Dis. 1 60 (PO 15: 483)

Axioma formulată de Maxim, potrivit căreia „numele «Hristos» nu indică o fire, ci un ipostas compus", avea suportul tradiţiei patristice. Aceasta era, în fond, viziunea nestoriană despre cum trebuia folosit în limbaj precis numele de „Hristos"; iacobiţii vedeau şi ei acest titlu ca ţinînd strict de iconomia întrupării. Diferenţele dintre cele trei poziţii constau în problema singularităţii şi a dualităţii. Din Grigorie de Nazianz se puteau cita cuvintele: „Unul din amîndouă... şi amîndouă prin unul". „Noi proclamăm" – scria patriarhul Nichifor în contextul disputei icoanelor – „dualitatea ousiilor care s-au unit în El..., dar afirmăm, de asemenea, o combinare a acestora, care s-a petrecut ontologic în unitatea unei persoane, prin unirea ipostatică". Pentru atitudinea calcedonienilor împotriva adversarilor era esenţială insistenţa concomitentă atît asupra diferenţei permanente dintre naturi, cît şi asupra legăturii lor indisolubile. Chiar dacă schimbul polemic cu aşa-numiţii monofiziţi, precum şi noile probleme care apăruseră în tabăra calcedoniană acaparau întreaga atenţie, se cerea combătut sistemul doctrinar nestorian – aşa cum arată *Doctrina Părinţilor,* mai ales, respingerea numelui de *Theotokos* pentru Fecioara Maria. Aceasta făcea să pară cu atît mai absurd faptul că monotelismul, o teorie concepută cu intenţia de a întări dovezile în favoarea unităţii persoanei lui Hristos, în opoziţie cu nestorianismul, se găsea în postura de a propovădui o idee nestoriană, unirea voinţelor divină şi umană (ταὐτοβουλία), chiar dacă susţinea mai departe că învăţătura sa este cu totul diferită de această idee. Nici pentru ortodocşi, bineînţeles, nu era mai puţin necesar să susţină că doctrina calcedoniană a celor două firi după întrupare era diferită de nestorianism şi că nestorianismul, acceptînd primele două concilii ecumenice, dar nu şi pe al treilea şi al patrulea, se dovedea arbitrar şi inconsecvent.

Max. *Opusc.* 24 (*PG* 91 : 268)

Vezi *supra* p. 78

Vezi *supra* p. 86

Gr. Naz. *Or.* 2.23 (*PG* 35 : 432)

Max. *Ep.* 12 (*PG* 91 : 493)

Nichif. *Imag.* 21 (*PG* 100 : 588)

Max. *Ep.* 12 (*PG* 91 : 469)

Teod. Abû Q. *Opusc.* 14 (*PG* 97 : 1537-40), Ioan D. *F. o.* 56 (Kotter 2 . 13)

Max. Aquil. *apud* CLater. (649) *Act.* 4 (Mansi 10 : 1063-1064)

Teod. Abû Q. *Mim.* 1.26 (Graf 114-115)

Pentru combaterea doctrinei nestoriene și iacobite, trebuia de asemenea clarificată semnificația termenilor trinitari și distincția dintre aceștia. Capitolul al șaselea din *Doctrina Părinților* consta într-o înșiruire de citate, adunate cu intenția de a arăta „că firea și ipostasul nu sînt identice, dar că *ousia* și firea sînt, așa cum sînt și ipostasul și persoana". Toți acești termeni fuseseră folosiți în discuțiile despre doctrina persoanei lui Hristos. Erau ei folosiți sau trebuiau ei folosiți în același fel în ambele doctrine? În Treime, natura sau *ousia* se refereau la ceea ce este unul, iar ipostasul sau persoana la ceea ce este mai mult decît unul; în persoana lui Hristos, firea sau *ousia* se refereau la ceea ce este mai mult decît unul, iar ipostasul sau persoana, la ceea ce este unul. O complicație ulterioară o constituie istoria folosirii anterioare chiar în tradiția ortodoxă, unde *ousia* și ipostasul au fost uneori identificate reciproc. Atît nestorienii, cît și iacobiții aveau propria lor tradiție în privința folosirii celor doi termeni: primii făceau distincție între ipostas și persoană, atribuind lui Hristos o persoană, dar două ipostasuri; ultimii legau firea de ipostas, atribuind lui Hristos nu numai un ipostas compus, așa cum făceau calcedonienii, ci și o fire compusă.

Doct. patr. 6.1 (Diekamp 35)

Vezi vol.1 vol.1 233-234

Bab.*Un*.3.9 (*CSCO* 80: 78 [79: 97])

Sev. Ant. *Gram* 2.22 (*CSCO* 112: 146 [111: 187])

„Cauza erorii ereticilor", după Ioan Damaschin, „este faptul că ei socoteau firea și ipostasul drept unul și același lucru". Ipostasul reprezintă, într-o definiție simplă, o ousie dimpreună cu proprietățile sale; dar Hristos, fiind un ipostas compus, trebuia să fie definit drept o ousie compusă dimpreună cu proprietățile sale. O altă definiție simplă era aceea că ipostasul este particularul, iar natura, generalul. Dar aceste două definiții trebuiau să-și dovedească valabilitatea în uzul trinitar, unde „*ousia* este un lucru, iar ipostasul altceva... *Ousia* înseamnă forma comună și colectivă a ipostasurilor uniforme". Cînd o natură era comparată cu o alta, diferențele erau „naturale"; cînd un ipostas era comparat cu un altul de același fel, diferențele se vedeau în „proprietățile caracteristice ale diverselor ipostasuri"; dar cînd un ipostas de un fel este comparat cu altul de un alt fel (un om cu un bivol, spre exemplu), diferențele sînt de natură, nu de ipostas. Drept urmare, în persoana lui Hristos nu pot exista două ipostasuri în aceeași persoană, așa cum învățau nestorienii, căci firea și ipostasul nu sînt același lucru, iar El a avut un ipostas compus, dar două firi. Nu poate exista nici o fire într-un ipostas, așa cum învățau iacobiții, căci firea și ipostasul nu sînt identice, iar în întruparea „Logosului lui Dumnezeu

Ioan D. *F.o.* 47 (Kotter 2: 112); Ioan D. *Iacob.* 6-7 (*PG* 94: 1439-1440)

Max. *Ep.* 13 (*PG* 91: 528)

Ioan D. *Volunt.* 4 (*PG* 95: 133)

Ioan D. *F. o.* 48 (Kotter 2: 116)

Ioan D. *Volunt.* 2 (*PG* 95: 129)

Ioan D. *F.* o. 46 (Kotter 2:210)

însuşi, aflîndu-se în relaţie de subzistenţă cu trupul... a devenit ipostasul trupului", în aşa fel încît exista un ipostas, însă tot două firi. Prin urmare, ca „ izvor al existenţei şi nu ca produs al existenţei naturale, ipostasul reprezintă, astfel, noţiunea-cheie a soteriologiei calcedoniene ortodoxe : ipostasul întrupat al Cuvîntului, devenind, pentru firea omenească a lui Iisus, izvorul unei existenţe specific umane şi, chiar prin aceasta, izvorul mîntuirii".

Meyendorff (1969): 121 [ed. rom. (1997) 170 – n. tr.]

Odată determinată înţelegerea relaţiei ipostasului cu ceilalţi termeni trinitari, dezbaterea subiectului putea să se deplaseze de la „teologie" la teza „că Hristos este Dumnezeu şi om, în acelaşi timp, şi că este unul", ceea ce includea o examinare a „modului iconomiei sau al dumnezeieştii întrupări, a suferinţei şi a coborîrii sale la iad, aşa cum Părinţii ne-au transmis prin tradiţie". Această examinare reclama o cercetare critică a unor afirmaţii precum „dumnezeirea a suferit în trup" sau „Dumnezeu a suferit în trup", aşa-numitele formule teopasite. Odată ieşită din conflictul generat de aceste formule, ortodoxia a învăţat să vorbească mai atent despre comunicarea însuşirilor, prin care fiecare fire îşi comunică atributele caracteristice ipostasului concret al Logosului întrupat. Pe temeiul acestei comunicări este îngăduit să spui că „iconomia" era exprimată minunat în afirmaţia „că unul din Treime a suferit". Am putea chiar lărgi paradoxul comunicării însuşirilor, spunînd că Hristos „a suferit dumnezeieşte..., dar a săvîrşit minuni omeneşte". Prin „de-viaţă--dătătoarele suferinţe ale Domnului şi Mîntuitorului nostru Hristos" oamenii au fost „izbăviţi de puterea întunericului". Dar aceste afirmaţii trebuiau înţelese în sensul „că veşnicul Fiu, născut din Tatăl mai înainte de toţi vecii, a murit pentru noi nu în firea Sa dumnezeiască, ci în cea omenească". Căci a fost şi rămîne cu neputinţă ca dumnezeirea să sufere ori să moară. Ipostasul concret, compus, al Logosului întrupat, a suferit şi a murit sau El, cel care era Dumnezeu a suferit şi a murit ; dar dumnezeirea nu a suferit şi nici nu a murit. Noţiunea de *Theotokos* nu era o siluire a acestui principiu, ci putea fi chiar extinsă aşa încît David să fie numit „strămoşul lui Dumnezeu" (ὁ θεόπατωρ). Dar ar fi fost greşit să o numim pe Maria maică a firii dumnezeieşti a lui Hristos ; comunicarea însuşirilor nu însemna că însuşirile unei firi trebuiau atribuite celeilalte ca atare, ci că, „atunci cînd vorbim de ipostasul Său, fie că îi dăm un nume care să implice ambele firi, fie unul care să facă referire doar la una dintre ele, noi îi atribuim totuşi [ipostasului] însuşirile ambelor firi".

Doct. patr. 7.1 (Diekamp 47)

Doct. patr. 8.1 (Diekamp 55)

Max. *Schol. N. d.* 1.3 (*PG* 4: 196)

Max. *Ambig.* 5 (*PG* 91: 1056); [PSB 80: 60 – n. tr.]; Mart. I. *apud* CLater. (649) *Act.* 1 (Mansi 10: 878)

Max. *Ep.* 11 (*PG* 91: 128)

Teod. Abū Q. *Mim.* 8.18 (Graf 210)

Max. *Opusc.* 9 (*PG* 91: 128)

Max. *Opusc.* 9 (*PG* 91: 113)

Ioan D. *F.* o. 48 (Kotter 2: 117)

Comunicarea însuşirilor poate fi, într-un sens, interpretată drept modul prin care calcedonienii ortodocşi au realizat ceea ce au încercat iacobiţii prin ideea lor despre „o singură fire compusă". Răspunzînd acestei idei, *Doctrina Părinţilor* afirma că este „cu neputinţă să vorbeşti despre o singură fire compusă a lui Hristos, sintetizată din necreat

Doc. Patr. 9.1 (Diekamp 58)

şi creat". Deşi trebuia să admită „că unii Părinţi au folosit termenul «amestecare» pentru unirea care decurge din

Doc. Patr. 10.1 (Diekamp 66)

iconomie", tratatul se străduia, prin citatele folosite, să lămurească faptul că „amestecare" nu se referea aici la o singură fire compusă, ci la un ipostas compus care era „din două firi", dar și „în două firi". Venirea Logosului la oameni prin trup a avut loc „după iconomie, nu după legea naturii"; aşadar, ipostasul trebuia să fie compus, firea

Max. *Ep.* 13 (*PG* 91:517)
Max. *Opusc.* 5 (*PG* 91:64-65)

compusă a acestuia neputînd fi afirmată. Teoria monoenergistă cu conceptul ei de „unică lucrare compusă" trebuia să conducă la o fire compusă, de vreme ce lucrarea ţinea de firile lui Hristos şi nu de ipostasul său. Argumentul hotărîtor împotriva oricărei discuţii despre o „fire compusă" era totuşi unul soteriologic: „Dacă firea sa este compusă din diferite firi, nu este consubstanţială nici uneia dintre

Ioan D. *Volunt.* 8 (*PG* 95:137)

ele". În consecinţă, ea n-ar putea să realizeze actul mîntuirii, pe care numai firea divină îl poate împlini, şi nu ar putea face ca actul mîntuirii să fie folositor oamenilor,

Max. *Ep.* 12 (*PG* 91:488-489); Ioan D. *F. o.* 47 (Kotter 2:111)

lucru pe care numai firea umană îl poate face. Ideea unei firi compuse trebuia aşadar respinsă.

Argumentul soteriologic ar putea fi rezumat astfel: „Întreaga dumnezeire a fost unită cu întreaga omenitate prin ipostasul unic, şi nu parte cu parte..., iar Logosul şi-a

Doct. Patr. 11.1 (Diekamp 67)

asumat tot ce este propriu nouă". Hristos putea fi om universal numai dacă întreaga sa fire dumnezeiască, cu toate însuşirile ei, se unea cu o fire umană deplină, cu toate însuşirile ei, într-o unire permanentă şi indisolubilă. Aceasta ar fi rămas cu totul neîmplinită, dacă, spre exemplu, unirea s-ar fi făcut – aşa cum învăţau nestorienii – prin alăturarea unui ipostas divin şi a unuia uman. Logosul „nu şi-a asumat o anumită fiinţă umană, ci omul universal sau firea [omenească] universală, şi totuşi o fire care este

Teod. Stud. *Antirr.* 1.4 (*PG* 99:332-333)

văzută într-un individ". Folosirea unei expresii precum „firea Logosului" nu era o negare a doctrinei celor două firi, căci, prin aceasta, se făcea referire la Logosul Însuşi, iar „Logos" însemna în egală măsură „universalul ousiei

Ioan D. *F. o.* 50 (Kotter 2:122)

şi particularul ipostasului". Chiar dacă „particularul ipostasului" [Său] însemna în primul rînd ipostasul divin, întrucît firea umană nu avea ipostas şi, în consecinţă, nici

1Cor. 5,6; Gal. 5,9; Max. *Ambig.* 31 (*PG* 91:1280) [ed. rom. *Ambig.* 96 (PSB 80:243)]

particularitate proprie, tocmai această combinaţie a făcut ca Logosul întrupat să fie omul universal. El este „pîrga firii noastre... şi, oarecum, aluatul întregii frămîntături".

Ioan D. *Volunt.* 13 (*PG* 95:141)

Ioan D. *F. o.* 45 (Kotter 2:108) [*Dogm.* III.1 (Fecioru 115)]

Ca om universal, Logosul întrupat era şi „om desăvîrşit". Fiind Dumnezeu desăvîrşit, El devenise acum şi om desăvîrşit, înfăptuind astfel lucrurile cele mai extraordinare cu putinţă, „singurul lucru nou sub soare". Singura diferenţă dintre omenitatea Sa şi a noastră era că a lui era liberă de păcat de la începutul şi de-a lungul vieţii ei. Iar aceasta era, după cum spune crezul de la Niceea, „pentru noi şi pentru a noastră mîntuire". A fost supus părinţilor săi, chiar dacă, Logos dumnezeiesc fiind, el era Creatorul lor, aşa încît Dătătorul legilor universale să împlinească legea pe care Însuşi o dăduse, trăind astfel o existenţă umană desăvîrşită. Vorbind despre întrupare, în cuvinte oarecum asemănătoare celor din *Doctrina Părinţilor*, Ioan Damaschin spunea: „Declarăm că întreaga fire desăvîrşită a dumnezeirii în unul dintre ipostasurile ei s-a unit cu întreaga fire umană, şi nu parte cu parte"[1]. Şi cum, la rîndul său, „omul este un microcosmos", întruparea Logosului a fost de folos tuturor, ridicînd [din moarte – n. tr.] întreaga fire omenească – „nu în sensul că toate ipostasurile oamenilor au înviat..., ci în sensul că firea noastră întreagă a fost înviată în ipostasul lui Hristos". Această definiţie a lui Hristos ca om universal şi desăvîrşit era periclitată de negarea realităţii unei lucrări şi a unei voinţe umane în El.

Max. *Opusc.* 4 (*PG* 91:60)

Teod. Stud. *Or.* 3.6 (*PG* 99:705)

Ioan D. *F. o.* 50 (Kotter 2:120)
Ioan D. *Volunt.* 15 (*PG* 95:144)

Ioan D. *F. o.* 50 (Kotter 2:122) [*Dogm.* III.6 (Fecioru 126)]

Mart. I. *Ep.* 3 (*PL* 87:142)

De aceea, *Doctrina Părinţilor* trece mai departe la aceste două chestiuni: lucrarea şi voinţa, acordînd o atenţie specială neştiinţei şi emoţiilor lui Hristos, pe care le inserează între acestea. Procedînd astfel, lucrarea face un rezumat al hotărîrilor conciliare ale dezbaterilor monoenergiste şi monotelite istorisite mai devreme. Începe prin a afirma teza „că cei ce au o singură ousie au neîndoielnic şi o singură lucrare". Aceasta însemna că ipostasurile Treimii, chiar dacă sînt trei, au o singură lucrare. Totuşi, o ipoteză ca aceasta trebuia să lămurească termenul ambiguu „lucrare" (ἐνέργεια) şi pe cei înrudiţi, în vederea determinării „celor care sînt potriviţi pentru fiecare fire", aceasta presupunînd, bineînţeles, că lucrarea este o funcţie a firii şi nu a ipostasului, atît pentru gîndirea trinitară,

Doct. patr. 12.1 (Diekamp 73)

Doct. patr. 13.1 (Diekamp 78)

1. *Dogm.* III. 6: „Spunem că firea întreagă şi desăvîrşită a Dumnezeirii în una dintre ipostasele ei s-a unit cu toată firea omenească, şi nu parte cu parte" (Fecioru 125) (n. tr.).

cît şi pentru cea hristologică. *Doctrina Părinţilor* continuă, aşadar, să specifice relaţia dintre „lucrare" (ἐνέργεια) şi sinonimele sale în limba greacă, pentru ca lucrarea să fie atribuită firilor, şi nu ipostasului lui Hristos. Într-adevăr, „firile nu pot fi cunoscute decît prin lucrările lor şi e cu neputinţă să existe o fire fără lucrarea ei". Lucrările lui Hristos ţin de cele două firi şi sînt, aşadar, duale. Şi totuşi, era necesar să se insiste că „unul şi singurul Hristos împlineşte îndoita lucrare, dumnezeieşte, dar şi omeneşte, în acelaşi timp". Aceste cîteva teze îşi propuneau să sprijine argumentul că lucrarea aparţine unei firi şi că Hristos n-ar fi nici Dumnezeu desăvîrşit şi nici om desăvîrşit dacă nu ar împărtăşi lucrarea cu fiecare fire. Se înţelege prin aceasta că unul şi acelaşi Hristos avea două lucrări. Pasajele ambigue şi contestate din Leon cel Mare şi Pseudo-Dionisie trebuiau interpretate în lumina acestei implicaţii, aşa cum arăta citatul din Maxim, aflat în *Doctrina Părinţilor*. Lucrarea ţinînd de fire participă la fire şi nu la ipostas. N-ar fi fost o fire umană adevărată în Hristos, dacă nu era şi o lucrare omenească. În toate acestea, florilegiul nu făcea decît doar să reafirme autoritatea conciliilor.

Doct. patr. 13.1 (Diekamp 78)

Doct. patr. 14.1 (Diekamp 87)

Doct. patr. 15.1 (Diekamp 91)

Max. *Opusc.* 16 (*PG* 91 : 209)

Vezi *supra* pp. 88-90

Max. *Ambig.* 5 (*PG* 91 : 1056) [PSB 80 :55-64]; *Doct.patr.*15.1 (Diekamp 91)

Max. *Pyrr.* (*PG* 91 : 348)

Max. *Opusc.* 16 (*PG* 91 : 200)

O dificultate aparte pentru toate părţile o reprezenta problema neştiinţei atribuite Logosului întrupat. *Doctrina Părinţilor* face în mod explicit referire la „agnoiţi"[1], pentru a le răspunde acestora, dar şi pentru a lua atitudine împotriva aftartodoceţilor[2], care spuneau că „trupul lui Hristos din momentul unirii era nesupus stricăciunii", afirmînd că Hristos a experiat toate emoţiile unei firi omeneşti adevărate, cum ar fi teama şi neştiinţa, care puteau fi trăite fără de prihană. Acesta era înţelesul spuselor Scripturii că Iisus „creştea cu înţelepciunea şi cu vîrsta", ceea ce

Tim. I. *Ep.*1 (*CSCO* 75 : 2 [74 : 5]); Teod. CP. *Qu. Max. apud* Max. *Opusc.* 19 (*PG* 91 : 216); Max. *Qu. dub.* 66 (*PG* 90 : 837-840) [Filoc.2 : 241-242] Gr. M. *Ep.*10.14; 21 (*MGH Ep.* 2 : 248-249; 256-257)

Vezi vol. 1 : 294

Lc. 2,52
Doct. patr. 16.1 (Diekamp 104)

1. Agnoiţi sau agnoeţi (ἀγνόηται, „ignoranţi", din ἀγνοέω, „a fi ignorant)", adepţi ai agnoetismului, erezie hristologică de inspiraţie monofizită, întemeiată de diaconul Themistius din Alexandria (sec. al VI-lea), de unde şi numele de *themistieni*. Accentuau ignoranţa lui Hristos, datorată slăbiciunii firii Sale umane, sufletul Său uman fiind întru toate asemenea nouă (n. tr.).
2. Aftartodocheţi (ἀφθαρτοδοκέται, din ἄφθαρτος, „nestricăcios" şi δοκέω, „a părea") adepţi ai unei secte monofizite, discipoli ai lui Iulian de Halicarnas, regrupaţi, după 535, în jurul lui Gaianos, patriarhul Alexandriei, de unde şi numele de *gaianiţi*. Predicau incoruptibilitatea firii trupului lui Hristos de dinainte de Înviere, ceea ce implica neasumarea de către Logos a trupului real al omului, în starea lui căzută, şi, în consecinţă, imposibilitatea mîntuirii în Hristos (n. tr.).

Ioan D. *Volunt.* 38 (*PG* 95 : 177)

trebuia interpretat în lumina doctrinei celor două firi. Hristos nu creştea în înţelepciunea divină, care era desăvîrşită în El din momentul conceperii şi desăvîrşită cu adevărat în Logos din veşnicie, ci în înţelepciunea umană, care s-a dezvoltat odată cu creşterea şi maturizarea sa. Astfel, era în El o „dublă cunoaştere", reflectată în propriile Sale cuvinte : „Iar despre ziua şi ceasul acela nimeni nu ştie, nici îngerii din ceruri, nici Fiul, ci numai Tatăl".

Mt. 24,36

Chiar dacă în unele manuscrise ale Noului Testament dificultatea era rezolvată prin eliminarea cuvintelor „nici Fiul", teoria „dublei cunoaşteri" a rezolvat-o făcînd distincţia între cunoaşterea desăvîrşită pe care Logosul o avea din vecie, fiind din vecie consubstanţial cu Tatăl, şi cunoaşterea nedesăvîrşită pe care o avea firea Lui umană. Cuvîntul „Fiul" din acest pasaj se referea nu la „teologie", ci la „iconomie".

Nichif. *Antirr.* 1.50 (*PG* 100 : 328)

Nu numai neştiinţa omenească despre care se vorbeşte în Evanghelii, ci şi emoţiile omeneşti, cum ar fi neliniştea şi teama, evidente mai ales în relatarea patimilor, constituiau o problemă pentru hristologia tradiţională. Procedeul adoptat în cele din urmă pentru a face faţă problemei a fost clasificarea emoţiilor omeneşti în emoţii păcătoase şi, respectiv, „neprihănite" (ἄγνοια). Toate emoţiile legate de sex aparţin primei categorii. Ideea că procrearea prin unirea bărbatului şi a femeii nu fusese de la început voia lui Dumnezeu era larg răspîndită. Dumnezeu ar fi găsit o altă modalitate de procreare pentru om, dacă acesta n-ar fi căzut în starea de animalitate, şi ar fi înlăturat deosebirea dintre bărbat şi femeie. Urmează deci că dorinţa sexuală nu este o emoţie ce ţine de esenţa firii umane, şi nu era necesar să fie atribuită lui Hristos pentru a dovedi că a fost fiinţă umană completă. Pe de altă parte, există plăceri şi emoţii fireşti fără de prihană, „fără de care nu este cu putinţă de trăit", cum ar fi pofta de mîncare. Dacă Hristos a fost om cu adevărat, El trebuie să fi trăit aceste emoţii şi plăceri, dar, bineînţeles, nici una dintre cele ce l-ar fi dus în păcat.

Mt. 26,38; Evr. 5,7-8

Doct. patr. 16.1 (Diekamp 104)

Max. *Qu. dub.* 3 (*PG* 90 : 788 [Filoc. 2 : 210 – n. tr.]); Sim. N. Teol. *Cateh.* 15 (SC 104 : 224)

Max. *Ambig.* 31 (*PG* 91 : 1276 [PSB 80 : 265-266 – n. tr.])

Ioan D. *F. o.* 27 (Kotter 2 : 80 [Dogm. II.13 (Fecioru 87)])

Specific pentru această perioadă este totuşi faptul că lucrarea şi voinţa erau reliefate în continuare mai mult decît emoţia şi plăcerea. Revenind la aceste probleme controversate, *Doctrina Părinţilor* rezumă încă o dată teologia stabilită la sfintele concilii, despre cele două voinţe, pe care am examinat-o mai sus. Voinţa aparţine firii şi nu ipostasului. Pasaje de importanţă crucială, cum ar fi „Nu voia Mea, ci voia Ta să se facă", trebuiau explicate în

Doct. patr. 17.1 (Diekamp 115)

Lc. 22,45

Doct. patr. 18.1 (Diekamp 117)
Max. *Opusc.* 7 (*PG* 91 :81)
Max. *Pyrr.* (*PG* 91 : 324)
Doct. patr. 19.1 (Diekamp 121)
Dorner (1853) 255
Doct. patr. 20.1 (Diekamp 124)
Doct. patr. 15.21 (Diekamp 97)
Doct. patr. 20.16 (Diekamp 132)

lumina deosebirii dintre voinţa omenească în Hristos şi cea dumnezeiască, pe care o împărtăşea cu Tatăl. Ele au fost rostite de către Hristos „ca om... şi în vederea unirii cu voia Tatălui". Ca om, El a vrut să facă voia Tatălui, care era şi voia Sa dumnezeiască. Prin urmare, „El a fost dăruit nu numai cu o voinţă conformă cu firea Sa divină şi cu consubstanţialitatea Sa cu Tatăl, ci şi cu una conformă cu firea Sa omenească şi cu consubstanţialitatea Sa cu noi". Această insistenţă asupra unei voinţe omeneşti distincte în Hristos era o modalitate de încredinţare că „puterea sa de a alege a fost pusă şi în fiinţa noastră", de vreme ce fiecare suflet raţional trebuie să posede o capacitate de a lua decizii, liberă de constrîngere. Chiar şi un interpret lipsit de bunăvoinţă al acestei hristologii este obligat să admită că „există un lucru demn de remarcat în diotelism [doctrina celor două voinţe] ...o reacţie împotriva puterii dominatoare a firii dumnezeieşti în favoarea unei omenităţi adevărate şi libere în Hristos". Libertatea voii omeneşti în Hristos nu trebuia să fie copleşită de dumnezeirea Sa, aşa încît nici chiar o noţiune patristică precum „voinţă îndumnezeită" nu avea îngăduinţa să distrugă această libertate. Mult disputata frază a lui Pseudo-Dionisie despre „lucrarea divino-umană" a lui Hristos era citată de *Doctrina Părinţilor* în acest sens, la fel cum fusese citată în acelaşi tratat şi mai înainte, cu explicaţia că lucrarea fiecărei firi era „divino-umană" şi că existau două lucrări şi două voinţe.

Doct. patr. 21.1 (Diekamp 133)
Doct. patr. 27.1 (Diekamp 191)
Max. *Ep.* 15 (*PG* 91 : 556-560); *Doct. patr.* 21.9 (Diekamp 137-138)

Accentuarea dualităţii firilor şi deci a lucrărilor ar putea să pară că se apropie periculos de mult – în fapt, dacă nu în terminologie – de teoria nestoriană a dualităţii ipostasurilor. Pentru a risipi o atare impresie, calcedonienii ortodocşi, reprezentaţi de *Doctrina Părinţilor*, au invocat formula *enhypostaton* (το ἐνυπόστατον), ca o interpretare a unirii ipostatice. Un capitol ulterior era dedicat explicării noţiunilor de „enipostaziere", „anipostaziere" şi „ipostas". Unul dintre cele mai bogate izvoare de citate asupra acestui subiect era Maxim. Şi Ioan Damaschinul se baza pe Maxim şi pe alte autorităţi atunci cînd definea ideea de enipostaziere după cum urmează: „ipostasul Cuvîntului lui Dumnezeu, care era mai înainte simplu, a devenit compus..., dar păstrează atît însuşirea caracteristică şi determinantă a dumnezeieştii calităţi de Fiu a Cuvîntului lui Dumnezeu, prin care El se deosebeşte de Tatăl şi de Duhul. El are de asemenea însuşirile caracteristice şi determinante ale trupului, prin care se deosebeşte de

Ioan D. *F. o.* 51 (Kotter 2: 123) [Dogm. III.7 (Fecioru 128) – n. tr.]

Max. *Opusc.* 23 (*PG* 91: 261)

mama Sa şi de celelalte fiinţe umane". Pe scurt, termenul însemna „a avea fiinţa în ipostas şi nu a fi real în sine şi prin sine"; aşadar, el nu putea fi gîndit în afara ipostasului.

Ioan D. *Iacob.* 12 (*PG* 94: 1441-144)

Psell. *Doct.* 4 (Westerink 18)

Leont. Biz. 13. *Nest. et Eut* 1.1 (*PG* 86: 1277)

D. Evans (1970) 136

Teod. Stud. *Antirr.* 1.4 (*PG* 99: 333)

Max. *Opusc.* 14 (*PG* 91: 149)

În uzul trinitar, *enhypostaton* implica faptul că dumnezeiasca ousie nu ar putea fi concepută independent de cele trei ipostasuri, tot aşa cum acestea nu ar putea fi concepute independent de ousie şi, prin urmare, sînt *enousion.* Dar aplicat la Dumnezeu-Omul, termenul cerea ca realitatea firii sale omeneşti să se regăsească în ipostasul său divin. Formula fusese folosită anterior pentru un scop hristologic destul de diferit. Pornind de la ideea enipostasului definit prin „a avea fiinţa cuiva în altcineva", Leonţiu de Bizanţ conchisese că „în unirea lor în Iisus Hristos, în care Cuvîntul şi trupul rămîn distincte ca firi, firea Cuvîntului şi trupul sînt amîndouă firi enipostaziate". Această înţelegere a noţiunii de *enhypostaton* a fost respinsă de către ortodocşi în favoarea concepţiei că ipostasul divin unic al Logosului era constitutiv pentru unirea în Dumnezeu-Omul, primind în această unire o fire umană desăvîrşită, care nu era un ipostas autonom, ci primea realitate ipostatică şi personală în unire.

Doct. patr. 22.1 (Diekamp 138)

Doct. patr. 22.13 (Diekamp 141-44)

Doct. patr. 23.1 (Diekamp 148)

Max. *Ep.* 12 (*PG* 91: 472)

Mart. I *apud* CLater. (649) *Act.* 3 (Mansi 10: 966-967)

Sev. Ant. *Gram.* 2.33 (*CSCO* 112: 197 [111: 252])

O asemenea disponibilitate de a adapta unor scopuri ortodoxe o formulă care fusese infestată de erezie arăta „că evlavia adevărată nu stă în fraze şi sunete, nici în nume, ci în fapte, şi că termenii n-ar trebui judecaţi prin ei înşişi, ci ar trebui găsit înţelesul a ceea ce s-a spus". Acest lucru era deosebit de necesar pentru interpretarea corectă a lui Chiril al Alexandriei, a cărui folosire aparent sinonimică a termenilor „fire" şi „ipostas" părea să-i susţină pe monofiziţi. Era, de asemenea, necesar să se arate, cu dovezi documentare, „că Chiril nu a interzis să se vorbească despre două firi după unire". Faptul că „aceia care se războiau fără nici un rost în sfînta Biserică" încercau să invoce autoritatea lui Chiril a fost multă vreme o problemă pentru apărătorii Calcedonului. O armă importantă în lupta împotriva monotelismului era, aşadar, sprijinul lui Chiril pentru ceea ce a devenit în cele din urmă învăţătura Calcedonului, ba mai mult, pentru ceea ce pînă la urmă a devenit interpretarea oficială a învăţăturii Calcedonului. Argumentul era că monofiziţii foloseau unele fraze ale lui Chiril, cum ar fi expresia „o fire întrupată a lui Dumnezeu-Cuvîntul", dar de fapt, ei susţineau contrariul a ceea ce fusese concepţia de bază a lui Chiril. Pe de altă parte, apărătorii Calcedonului inventau într-adevăr cuvinte noi, motiv pentru care erau atacaţi de monofiziţi.

Dar procedînd astfel, ei susţineau că erau mai loiali Părinţilor decît cei ce recitau formule patristice în sprijinul doctrinei lor eretice. Deşi unirea dintre suflet şi trup, de exemplu, ca analogie a unirii dintre divin şi uman în Hristos putea pretinde că se sprijină pe tradiţie, totuşi Părinţii nu intenţionaseră să spună, prin aceasta, că rezultatul unirii este o singură fire în Hristos, aşa cum este în fiinţa omenească. Adevărata evlavie şi adevărata ortodoxie nu constau în vorbe, ci în conţinut.

Teod. Abû Q. *Mim.* 10.16 (Graf 252)

În legătură cu apărarea lui Chiril împotriva celor care îi citau autoritatea, *Doctrina Părinţilor* prezenta o comparaţie punctuală între doctrina lui şi cea calcedoniană, dovedind congruenţa lor în toate chestiunile disputate între iacobiţi şi calcedonieni. În această argumentare, apărarea Calcedonului şi apărarea lui Chiril converg. Teodor Abû Qurra a scris mai multe lucrări în siriacă în apărarea lui Leon şi a Calcedonului, iar în greacă, el a scris de asemenea un rezumat al învăţăturii promulgate în 451. Această campanie de apărare a Calcedonului constituia, desigur, şi o reinterpretare a acestei învăţături ca fiind mai chiriliană decît fusese de fapt şi deci o acceptare tacită că iacobiţii aveau oarecare îndreptăţire în critica lor la adresa Calcedonului. Din perspectiva pericolului sarazin, realismul politic coincidea cu înclinaţia spre angajare teologică şi devotament religios. Pentru toate aceste motive, se simţea nevoia unei modalităţi de a vorbi despre unirea [firilor] în Hristos, în aşa fel încît funcţia primordială în întrupare să se atribuie ipostasului unic al lui Dumnezeu-Logosul, dar fără ca prin aceasta să se subaprecieze mîntuirea prin întrupare. Ironia făcea ca tocmai doctrina unirii în Hristos să devină prilej de dezbinare doctrinară în Biserică. Dar tot această doctrină a unirii în Hristos a fost şi cea care a asigurat temeiul înfloririi gîndirii creştine răsăritene despre teologia mistică, precum şi al apărării, din punct de vedere hristologic, a evlaviei răsăritene pentru icoane. Continuînd dezbaterea hristologică timp de multe secole după ce, în Apus, aceasta se încheiase, teologii răsăriteni din secolele al VII-lea, al VIII-lea şi al IX-lea au conferit unora dintre cele mai adînci preocupări religioase ale tradiţiei lor o expresie doctrinară specifică.

Doct. patr. 24.10-15 (Diekamp 166-70)
Nicet. Biz. *Arm.*11 (*PG* 105:617-24); Mih. Anch. *Arm.* (*PG* 133:232)
Teod. Abû Q. *Mim.* 8.21 (Graf 212)
Teod. Abû Q. *Opusc.* 4 (*PG* 97:1504-21)

3 Imaginile Invizibilului

Cu toate că disputele hristologice de după Calcedon (descrise în capitolul precedent), privite împreună cu cele premergătoare Calcedonului (descrise în volumul precedent), constituie probabil cea mai lungă controversă continuă din istoria creştină, răsăriteană sau apuseană, cele mai viguroase polemici din istoria dogmelor creştinătăţii răsăritene n-au avut legătură – sau, cel puţin, nu la început – cu problema persoanei lui Hristos. În cursul secolelor al VIII-lea şi al IX-lea, teologi şi clerici răsăriteni, călugări şi simpli credincioşi şi nu mai puţin împăraţi şi împărătese au fost implicaţi cu toţii într-o dispută asupra justeţii folosirii icoanelor în cultul şi evlavia creştine. Înainte de a se fi încheiat, această dispută a devenit o nouă versiune a disputelor hristologice. Ea a făcut să se pună problema tradiţiei într-un alt mod, întrucît ambele părţi pretindeau că urmează autoritatea Părinţilor, cu toate că fiecare trebuia să recunoască faptul că existau şi mărturii contrare în tradiţie. Schisma iminentă dintre Răsărit şi Apus a jucat şi ea un rol în controversa iconoclastă; căci „în întregul Ev Mediu, nu a existat în Apus o examinare atît de intensă a relaţiilor dintre teologie şi artă cum a existat în teologia

Ladner (1931) 14

greacă". Inspiraţia pentru argumentele împotriva icoanelor a fost urmărită în timp de către apărătorii lor pînă la

Nichif. *Antirr.* 3.84 (*PG* 100:528-533)

surse evreieşti şi musulmane, şi mulţi istorici moderni sînt de acord cu această părere. În acest fel, atacurile împotriva icoanelor şi apărarea lor au reuşit să atingă majoritatea problemelor doctrinare de care se ocupă acest volum.

Conflictul asupra icoanelor poate fi interpretat, mai mult chiar decît majoritatea altor chestiuni doctrinare, ca

Jones (1959)

o „luptă socială deghizată" şi ca o luptă pentru putere, care a folosit un vocabular doctrinar în stare să ofere o explicaţie logică unui conflict esenţialmente politic. Se poate merge atît de departe încît să se susţină că „disputele vechilor şcoli [teologice] nu contează cîtuşi de puţin în

iconoclasm sau în apărarea icoanelor, cu toate că susținătorii lor cei mai remarcabili au făcut uz *a posteriori* de argumente hristologice, aruncîndu-și unii altora acuzații de nestorianism sau eutihianism. Tulburările pe care le vom relata nu au de-a face decît cu speculația filozofică".

Grégoire (1961) 105

De fapt, controversa a fost „una dintre cele mai grave crize politice și culturale ale Bizanțului", întrucît a atins nu numai Biserica, ci și curtea imperială, academia, mănăstirea, atelierul pictorului și locuința particulară, adică fiecare aspect al civilizației romane răsăritene. Pentru relatarea noastră despre dezvoltarea doctrinei, lupta pentru putere dintre împărat și patriarh are relevanță în măsura în care autoritatea în Biserică reprezenta ea însăși o chestiune doctrinară. Aceasta deoarece „toate mișcările doctrinare din Biserica primară (și, posibil, toate mișcările doctrinare și filozofice), au fost, într-un anume sens, «implicate politic» și au avut implicații politice și sociale". În plus, iconoclaștii „erau înclinați să întărească poziția împăratului în probleme religioase în detrimentul celei a preoților". Politicul și doctrinarul s-au întrepătruns frecvent în această perioadă, însă noi nu ne vom ocupa în mod direct de problemele politicii ecleziastice și imperiale.

Ladner (1940) 127

Ioan D. *Imag.* 2.12 (*PG* 94: 1296)

Florovsky (1950) 79

Dvornik (1958) 168

Nu ne vom ocupa în mod explicit nici de teoriile estetice care acționau atunci de fiecare parte, cu excepția situației în care acestea au afectat sau au fost afectate de opinii doctrinare. „Pentru istoricul de artă, aceste realități [ale controversei iconoclaste] sînt de cel mai mare interes, [întrucît]... avem aici un caz în care șansele pentru o integrare reușită a studiilor de istorie a artelor în istoria socială și intelectuală sînt neobișnuit de mari". Aceste două aspecte ale controversei, cel al politicii și cel al istoriei artelor, au dominat literatura secundară, cu prețul ignorării aspectului doctrinar și chiar al celui religios. Toate aceste aspecte sînt responsabile și pentru starea deplorabilă a surselor primare privitoare la controversă: iconoclaștii au distrus cît de multe icoane au putut, astfel încît „bisericile care au fost construite de-a lungul acestei perioade au fost sfințite fără sfinte moaște", lăsînd istoricilor de artă de mai tîrziu prea puțin material de investigare; pe de altă parte, cel de-al doilea conciliu de la Niceea din 787 a dispus confiscarea întregii literaturi iconoclaste, decizie care a avut ca urmare faptul că „nici măcar una dintre aceste scrieri nu ni s-a transmis astăzi în forma ei originară". Un capriciu al sorții – nu neapărat singular în istoria creștină – a făcut ca ambele părți să se

Kitzinger (1954) 149-150

Nichif. *Antirr.* 2. 5 (*PG* 100: 344); Teod. Stud. *Or.* 9.12 (*PG* 99: 799)

CNic. (787) Can. 9 (Mansi 13: 378)

Ostrogorsky (1929) 1

asigure astfel că dreptatea istorică va fi greu de realizat pentru adversarii lor – şi, prin aceasta, şi pentru ei înşişi.

Chipuri – cioplite sau nu

Controversa iconoclastă a reprezentat răbufnirea sub forma unui conflict deschis a unor neînţelegeri cu rădăcini adînci, care mergeau înapoi în timp pînă la primele etape ale teologiei patristice și, poate, chiar pînă la originile iudaice ale creştinismului. Ea a reprezentat însă și expresia implicaţiilor divergente extrase dintr-un cumul de supoziţii împărtășite de ambele părţi. Aceste supoziţii ţineau de conţinutul manifestărilor de evlavie și de credinţă din viaţa cultică a Bisericii, de învăţăturile conţinute în predicile și lucrările teologice ale Bisericii și de ceea ce mărturiseau crezurile și dogmele acesteia. Dezbaterile asupra icoanelor nu vor avea sens dacă nu vom confirma prin documente aceste presupuneri general acceptate și nu vom urmări evoluţia neînţelegerilor care își au originea în ele.

Dacă istoricii moderni, după cum s-a sugerat, sînt cu toţii de acord că „la rădăcina cultului icoanelor se află concepţia că obiectele materiale pot fi sediul puterii divine și că această putere poate fi dobîndită prin contactul fizic cu un obiect sacru", aceasta era, de fapt, o concepţie acceptată în comun atît de adversarii, cît şi de apărătorii icoanelor; căci era rădăcina credinţei universale a creştinilor din Răsărit despre sacramente sau „Taine", cum erau desemnate îndeobşte în acel spaţiu. „Asupra acestora", spune un iconoclast, referindu-se la Taine și în mod special la Euharistie, „cu toţii sînt în acord". Împăratul iconoclast Constantin al V-lea afirma că „pîinea pe care o primim este un chip al trupului Său [al lui Hristos], luînd forma cărnii Sale și devenind un simbol al trupului Său". La rîndul lor, apărătorii icoanelor mărturiseau prezenţa adevărată a trupului lui Hristos în Euharistie, ţinut în mîini omeneşti și împărţit celor ce erau vrednici de el. Cînd preotul anunţa în *Liturghia Darurilor mai înainte sfinţite*: „Cele mai înainte sfinţite, Sfintele sfinţilor", credinciosul ortodox înţelegea prin aceasta că „jertfa mistică" săvîrșită la slujba euharistică era oferirea „sfîntului Sînge" al lui Hristos. Cînd, în *Liturghia Sfîntului Vasile cel Mare*, preotul proclama „Sfintele sfinţilor", aceasta însemna, pentru iconoclaşti, că elementele sfinţite în Euharistie

Alexander (1958) 5

Apud Teod. Stud. *Antirr.* 2.33 (*PG* 99 376)

Const. V. *apud* Nichif. *Antirr.* 2.3. (*PG* 100:337)

Nichif. *Antirr.* 2.19. (*PG* 100:373)
Lit. Dar. (Brightman 351);[*Liturghier*, EIBMBOR, București, 2000, p. 289 – n. tr.]

Teod. Stud. *Lit. Dar.* (*PG* 99:1689)
Lit. Vas. (Brightman 341); [*Liturghier*, ed. cit., 2000, p. 244 – n. tr.]

Apud Teod. Stud. *Antirr.* 2. 31-33 (*PG* 99:373-376)

meritau să fie numite „sfinte" și că, prin urmare, erau „demne de închinare". În liturghia lor comună, atît iconoclaștii, cît și iconofilii numeau elementele „semnele adevărate și prezente (τὰ ἀντίτυπα) ale trupului și sîngelui lui Hristos"[1]. Ortodocșii erau constrînși să recunoască faptul că iconoclaștii învățau prezența reală a trupului și sîngelui lui Hristos în Euharistie, dar susțineau că aceasta reprezenta o inconsecvență a iconoclaștilor față de poziția lor teologică generală. Prin urmare, disputa lor asupra Euharistiei nu privea, în primă instanță, natura prezenței euharistice, ci implicațiile acesteia pentru definirea „chipului" și pentru folosirea icoanelor. Trebuia oare extinsă prezența euharistică la nivelul de principiu general privind împărtășirea sacramentală a puterii divine prin obiecte materiale, sau se constituia într-un principiu exclusiv care împiedica orice astfel de extindere la alte căi de mijlocire a harului, cum ar fi icoanele?

Lit. Vas. (Brightman 329)

Nichif. *Imag.* 27 (*PG* 100:605)

În strînsă legătură cu acest acord-în-dezacord privitor la ceea ce se credea despre Euharistie, exista o preocupare comună în legătură cu membrii simpli ai Bisericii. „Strategia creștină originară de apărare a artelor vizuale", s-a spus, „se baza pe utilitatea lor ca instrumente educative. Imagistica era... un mijloc de instruire sau edificare, în mod special pentru cei ce nu știau să citească". Ca simboluri ale Patimilor, icoanele erau preferabile crucii, pentru că acestea comunicau mai bine țăranului simplu sensul Patimilor. Erau „cărți pentru cei neștiutori de carte", pe care îi învățau mesajul creștin. Ca atare, în loc să fie citite, ele puteau fi venerate, puteau fi sărutate și îmbrățișate cu inima. Adeseori, masele neinstruite nu reușeau să asculte cu atenție lecturile biblice din cadrul slujbelor Bisericii, însă icoanele le puteau atrage atenția, chiar și lor, putînd astfel învăța din ele tîlcul pericopelor biblice. Toate aceste declarații categorice, care imitau argumentele apologiilor păgîne, atacate de primii creștini, și care demonstrau preocuparea pentru credincioșii lipsiți de pregătire, veneau din partea apărătorilor icoanelor. Aceeași preocupare manifestau însă și cei ce luptau împotriva icoanelor. Campania lor era animată de teama „ca nu cumva vreunul dintre cei mai simpli, nefiind învățați și, în consecință, neștiutori de ceea ce cuvenea... să fie înșelat

Kitzinger (1954) 136

Nichif. *Antirr.* 3.35 (*PG* 100:429)
Ioan D. *Imag.* 1 (*PG* 94:1268) ; Teod. Abû Q *Imag.* 12 (Arendzen 27)
Ioan D. *Imag.* 3.9 (*PG* 94:1332) [trad. rom. D. Fecioru, EIBMBOR, 1998, p. 133 – n. tr.]

Nichif. *Imag.* 62 (*PG* 100:749)

Arnob. *Împ. păg.* 6.4 (*CSEL* 4:217)

1. *Liturghier*, ed. cit., p. 232: rugăciunea de la prefacere după de după stihurile de la troparul Ceasului al treilea: „(...) cele ce închipuiesc Sfîntul Trup și Sfîntul Sînge..." (n. tr.).

Apud Nichif. *Imag.* 65 (*PG* 100:756)

de materia lipsită de viaţă" şi să i se închine ca şi cum ar fi dumnezeiască. Se presupunea că credincioşii mai rafinaţi ar fi capabili să facă distincţiile cuvenite între imagine şi ceea ce e dumnezeiesc, însă cei simpli, neinstruiţi, nu. Este semnificativ faptul că, în chiar tratatul care face apologia icoanelor, unde găsim citate aceste cuvinte împotriva icoanelor în acelaşi paragraf, găsim contraargumentul că icoanele sînt necesare tocmai pentru poporul cucernic, dar neinstruit, ca să-l înveţe. Astfel, aceeaşi premisă pastorală, privitoare la evlavia celor neinstruiţi, putea duce la concluzii diametral opuse.

Iconoclaştii şi adversarii lor împărtăşeau nu numai aceste premise asupra cărora teologia şi dogma oficială a Bisericii nu articulaseră încă o poziţie, ci şi teologia şi dogma oficială, în ambele noţiunea de „chip" jucînd un rol proeminent.

Max. *Schol. I. b.* 3.2 (*PG* 4:137)
Max. *Ambig.* 21 (*PG* 91:1253)

Spre exemplu, Vechiul Testament era socotit a fi „umbra", iar Noul Testament era „chipul"[1]. Apoi, „Evanghelia deţine lucrurile cele adevărate". Deşi n-a fost elaborată o dogmă pentru a-i delimita sensul, mărturia referatului creaţiei, care ne spune că omul a fost creat

Fac. 1,27

„după chipul lui Dumnezeu", nu aduce o contribuţie semnificativă comparativ cu orice altă cugetare creştină asupra precizării conţinutului termenului „chip". În liturghia pe care amîndouă taberele o foloseau se spune despre

Lit. Vas. (Brightman 324)

om că a fost creat „după chipul Tău"[2]. Ambele părţi implicate în controversa iconoclastă erau de acord că, fiind cu deosebire adecvat pentru aceasta, termenul trebuia aplicat la caracterul unic al creaţiei omului.

Teod. Abû. Q. *Imag.* 21 (Arendzen 46)

Amîndouă [părţile] ar fi putut spune că „omul, creat după chipul lui Dumnezeu, este chipul lui Dumnezeu pentru că este ales în mod special de Duhul Sfînt ca locaş al Său", chiar dacă autorul ortodox al acestor rînduri continua prin a spune

Leont. N. *Pred.* 3 (*PG* 93:1604)

că „este, prin urmare, potrivit ca eu să respect şi să mă închin chipului robilor lui Dumnezeu, locaşul Sfîntului Duh". Ambele părţi ar fi putut pune şi răspunde la întrebarea retorică: „Cine-l poate circumscrie pe omul cel creat

Ioan Ierus. *Const.* 4 (*PG* 95:317-320)

după chipul lui Dumnezeu? Nimeni". Relatarea facerii omului după chipul lui Dumnezeu era pentru amîndouă părţile o dovadă a faptului că termenul „chip" reprezenta

Nichif. *Antirr.* 3.58 (*PG* 100:481)

o categorie străveche a învăţăturii creştine. Ambele partide

---

1. Aluzie la Evr. 10,1, citat şi în *Ambig.* 86e (PSB 80:224): „Evanghelia e icoana adevărurilor" (n. tr.).
2. *Cf. Liturghier*, ed. cit., pp. 227-228, rugăciunea din timpul trisaghionului: „...şi cu chipul Tău cinstindu-l...." (n. tr.).

acceptau probabil faptul că „de vreme ce omul a fost creat după chipul şi asemănarea lui Dumnezeu, este necesar ca

Teod. Stud. *Ep.* 1.13 (*PG* 99:952)

natura umană... fiind chip să poarte în sinea sa reprezentările arhetipului său”. Însă, plecînd de la această simplă supoziţie, era posibil să se ajungă la concluzia că omul putea fi reprezentat după chipul său dumnezeiesc sau că aceasta era însăşi calitatea supremă a existenţei umane, care era dincolo de ceea ce putea fi surprins de reprezentarea picturală.

Ştef. Bostr. *fr.* (*ST* 76:204)

Astfel, ideea de chip al lui Dumnezeu în om presupunea întrebarea: Care parte a acestui chip

Ioan Ierus. *Const.* 4 (*PG* 95:320)

putea fi descrisă sau circumscrisă într-o reprezentare: numenul sau fenomenul?

Cu toate că sintagma „chipul lui Dumnezeu” era una familiară în doctrina creştină despre om, ea avea să devină mai familiară şi mai precisă în hristologie decît în antropologie. După cum afirmă unele pasaje precum cel de la

Nichif. *Antirr.* 3.58 (*PG* 100:484)

2 Corinteni 4,4, Hristos este „chipul lui Dumnezeu cel nevăzut”, iar închinătorii la icoane îl cinsteau ca atare. Ei aplicau acelaşi pasaj la adresa opozanţilor lor, declarînd că „dumnezeul veacului acestuia le-a orbit minţile, ca să

Ioan Ierus. *Icon.* 1 (*PG* 96:1349)

nu le lumineze lumina Evangheliei slavei lui Hristos, Care este chipul lui Dumnezeu”. Fiul lui Dumnezeu este, folosind cuvintele Epistolei către Coloseni 1,15, „chipul

Ioan D. *Imag.* 1.9 (*PG* 94:1240) [Fecioru, ed. cit., p. 45]

viu, natural şi întru totul asemenea Dumnezeului Celui nevăzut”. Folosind aceeaşi sintagmă, iconoclaştii susţineau însă că, „dacă Fiul este chipul întru totul aidoma al Tatălui... după cum s-a spus «Cel ce M-a văzut pe Mine a

In. 14,9

văzut pe Tatăl»”, urmează de aici că nici o reprezentare nu ar putea să fie satisfăcătoare pentru El, care era chip

Apud Teod. Stud. *Antirr.* 3.1.39 (*PG* 99:408)

al lui Dumnezeu. Ei insistau că, prin opoziţie cu alte aşa-numite chipuri, Fiul este numit în Scriptură „chipul

Apud Nichif. *Antirr.* 3.18 (*PG* 100:404)

lui Dumnezeu şi Tatăl” într-un sens special; Hristos este

CCP (754) *apud* CNic. (787) (Mansi 13:252)

„atît chip al lui Dumnezeu, cît şi al omului”. Fără a nega faptul că referatul creaţiei îi conferea omului un statut special, ca fiind creat după chipul lui Dumnezeu, tradiţia hristologică a ajuns să-l identifice pe Hristos cu însuşi

Teod. Stud. *Antirr.* 1.16 (*PG* 99:348)

chipul în discuţie. Era „un Domn... pecetea şi chipul Dum-

Ps. Ioan D. *Trin.* 2 (*PG* 95:12)

nezeirii... [reprezentarea] vizibilă a Celui invizibil”. Ca răspuns la atribuirea univocă, de către iconoclaşti, a numelui de „chip al lui Dumnezeu” lui Hristos, în detrimentul celorlalte aşa-numite chipuri, ortodocşii susţineau că „şi noi sîntem de acord că Fiul este chipul lui Dumnezeu şi al

Nichif. *Antirr.* 3.19 (*PG* 100:405)

Tatălui”. Dumnezeu a dat Fiului, prin cuvîntul Său, pri-

Nichif. *Antirr.* 3.31 (*PG* 100:424)

vilegiul de a fi chip şi pecete a Tatălui. Şi totuşi, din această simplă premisă, că Hristos, ca Fiu al lui Dumnezeu,

este chipul lui Dumnezeu într-un sens unic, s-ar fi putut înţelege fie că Hristos nu trebuie înfăţişat într-o reprezentare, fie că Hristos putea fi înfăţişat astfel. „În ceea ce priveşte persoana şi ipostasul, pe care şi ei [iconoclaştii] par să le mărturisească..., ei sînt de acord şi de acelaşi spirit cu noi." Controversa viza implicaţiile pe care le avea această premisă în cazul icoanelor.

Nichif. *Antirr.* 1.20 (*PG* 100 : 237)

Mai presus de acest dezacord-în-acord, rămînea acceptarea autorităţii formale a tradiţiei Bisericii, căreia i se adăuga o dispută fundamentală asupra conţinutului material al tradiţiei în problema imaginilor. „Avînd în vedere asprimea cu care de la început creştinismul s-a îndreptat împotriva idolilor", nota cineva, „rămîne mereu surprinzător faptul că, ulterior, practicile păgîne au fost capabile să se insinueze chiar şi în Biserică, fără a fi blocate şi aproape fără să fie observate". Un astfel de comentariu suscită multe dintre întrebările în discuţie ale controversei, şi în special întrebarea dacă cinstirea icoanelor de către creştini era într-adevăr „o practică păgînă", care, la început atacată de Biserică, a reuşit mai apoi să se strecoare în interiorul ei, ca, de asemenea, şi întrebarea cît de „tîrziu" s-a întîmplat acest lucru. Căci atît pentru adversarii, cît şi pentru apărătorii icoanelor era foarte important dacă icoanele erau o inovaţie recentă sau o parte tradiţională a practicii creştine.

Holl (1928) 2: 388

„Principalul izvor de autoritate al iconoclaştilor era un apel la Antichitate, şi este posibil ca acest lucru să fi fost cel mai puternic punct atît al atacului, cît şi al apărării lor." Ei insistau că venerarea acestor „fals numite imagini nu vine din tradiţia lăsată de Hristos sau de apostoli sau de Părinţi". În atacul lor împotriva cultului imaginilor, ei fost capabili să „aducă mărturii suplimentare din Sfinţii Părinţi [care]... interzic cu desăvîrşire înălţarea chipului Domnului sau al Născătoarei de Dumnezeu sau al oricăror alţi sfinţi". Cînd ortodocşii le adresau întrebări de genul „Mărturiseşti tu că Fiul şi Logosul Tatălui S-a întrupat ?", ei răspundeau : „Sînt de acord. Şi cum n-aş putea fi de acord, de vreme ce acelaşi lucru îl declară teologii şi Părinţii ?". Şi tocmai pe această tradiţie a teologilor şi a Părinţilor, reprezentată aici de Asterie al Amasiei, îşi bazau ei interzicerea imaginilor, concretizată în îndemnul : „Nu-L pictaţi pe Hristos !". Ei înşişi pretindeau că îşi luau argumentele din „diverse mărturii patristice", mărturii prin care asemenea argumente ar fi fost întărite pentru ascultătorii lor. Cînd apărătorii icoanelor încercau să

Florovsky (1950) 81

CCP (754) *apud* CNic. (787) (Mansi 13 : 268)

Apud Teod. Stud. *Antirr.* 2. 47 (*PG* 99 : 388)

Apud Teod. Stud. *Antirr.* 2.1 (*PG* 99 : 353)

Apud Nichif. *Antirr.* 2.16 (*PG* 100 : 364)
Apud Teod. Stud. *Antirr.* 2. 28 (*PG* 99 : 373) ; CCP (754) *apud* CNic. (787) (Mansi 13 : 333)

pledeze pentru obiceiul cinstirii lor, iconoclaştii replicau: „De unde ai născocit aşa ceva? Nu te voi primi ca pe un nou dătător de lege". Atît de inflexibili erau ei [iconoclaştii] în loialitatea lor faţă de tradiţia veche a Părinţilor, încît opozanţii lor îi comparau cu nişte oameni scoşi brusc din închisoare în bătaia soarelui, reproşîndu-le că, „asemenea unor oameni care n-au altă scăpare..., ei aleargă la tradiţie". Însă aceasta era o critică pe care iconoclaştii ar fi luat-o ca pe o laudă.

Apud Teod. Stud. *Antirr.* 2. 10 (*PG* 99:357)

Nichif. *Antirr.* 3.1 (*PG* 100:376)

Şi totuşi, adepţii icoanelor nu-i puteau lăsa pe iconoclaşti să facă apel la tradiţie – mai ales în condiţiile în care „ortodoxia" trebuia invocată în sprijinul icoanelor. Şi aceasta pentru că „ortodoxia" însemna mai presus de orice loialitate faţă de tradiţia Părinţilor. Icoanele din Biserică nu puteau fi „o inovaţie recentă", ci trebuie să fi avut de partea lor autoritatea Antichităţii creştine, patristice şi chiar apostolice. Din acelaşi Asterie al Amasiei pe care se bazau iconoclaştii, ortodocşii citau dovezi care să demonstreze că „Asterie [este] de partea noastră". Mărturiile aduse în sprijinul lor de iconoclaşti nu erau „temeiurile sfinţilor, ci ...ale ereticilor". Biserica, susţineau ei, a venerat icoanele „încă de pe vremea venirii lui Hristos pe pămînt"; apelînd la autoritatea conciliilor, respectată de ambele părţi, ei adăugau că s-au ţinut şase concilii ecumenice începînd cu secolul al IV-lea şi nici unul dintre ele nu a condamnat icoanele. E caracteristic tuturor ereziilor, şi în special celei iconoclaste, să depună eforturi de a se disocia de alte erezii care le-au precedat şi să facă apel la dogmele apostolice şi patristice şi la autoritatea conciliilor. Temeiurile tradiţiei erau de partea icoanelor, care au fost „de la început, din tradiţia apostolilor şi a Părinţilor", lucru ce poate fi văzut din practica celor mai vechi Biserici şi din însăşi mulţimea imaginilor. Însăşi istoria Bisericii constituia o dovadă a vechimii şi ortodoxiei practicii, de-a lungul unei perioade atît de lungi. A încerca să impui abolirea aceastei practici după atîta vreme ar însemna să fii în dezacord cu Părinţii şi învăţătorii Bisericii. Or, voiau, oare, iconoclaştii, în pofida promisiunii lui Hristos că porţile iadului nu o vor dărîma, să pretindă că Biserica s-a aflat în eroare timp de şapte sute de ani înainte ca ei să apară?

Nichif. *Antirr.* 3.3 (*PG* 100:380)

Nichif. *Antirr.* 2.16 (*PG* 100:364)

Teod. Stud. *Antirr.* 2.48 (*PG* 99:388)

Ioan Ierus. *Const.* 5 (*PG* 95:320)

Teod. Stud. *Ref.* 18 (*PG* 99:665)

Nichif. *Apol.* 2 (*PG* 100: 836)

Nichif. *Imag.* 71 (*PG* 100:781-784)

Mt. 16,18

Ioan Ierus. *Icon.* 16 (*PG* 96:1349)

Atunci cînd nu se preocupau pur şi simplu doar de obţinerea în dezbateri a unor victorii mărunte pentru cauza icoanelor, ortodocşii erau constrînşi să admită că, pentru o practică presupusă a se baza pe tradiţia apostolilor

este chipul lui Dumnezeu într-un sens unic, s-ar fi putut înţelege fie că Hristos nu trebuie înfăţişat într-o reprezentare, fie că Hristos putea fi înfăţişat astfel. „În ceea ce priveşte persoana şi ipostasul, pe care şi ei [iconoclaştii] par să le mărturisească..., ei sînt de acord şi de acelaşi spirit cu noi.” Controversa viza implicaţiile pe care le avea această premisă în cazul icoanelor.

Nichif. *Antirr.* 1.20 (*PG* 100:237)

Mai presus de acest dezacord-în-acord, rămînea acceptarea autorităţii formale a tradiţiei Bisericii, căreia i se adăuga o dispută fundamentală asupra conţinutului material al tradiţiei în problema imaginilor. „Avînd în vedere asprimea cu care de la început creştinismul s-a îndreptat împotriva idolilor”, nota cineva, „rămîne mereu surprinzător faptul că, ulterior, practicile păgîne au fost capabile să se insinueze chiar şi în Biserică, fără a fi blocate şi aproape fără să fie observate”. Un astfel de comentariu suscită multe dintre întrebările în discuţie ale controversei, şi în special întrebarea dacă cinstirea icoanelor de către creştini era într-adevăr „o practică păgînă”, care, la început atacată de Biserică, a reuşit mai apoi să se strecoare în interiorul ei, ca, de asemenea, şi întrebarea cît de „tîrziu” s-a întîmplat acest lucru. Căci atît pentru adversarii, cît şi pentru apărătorii icoanelor era foarte important dacă icoanele erau o inovaţie recentă sau o parte tradiţională a practicii creştine.

Holl (1928) 2:388

„Principalul izvor de autoritate al iconoclaştilor era un apel la Antichitate, şi este posibil ca acest lucru să fi fost cel mai puternic punct atît al atacului, cît şi al apărării lor.” Ei insistau că venerarea acestor „fals numite imagini nu vine din tradiţia lăsată de Hristos sau de apostoli sau de Părinţi”. În atacul lor împotriva cultului imaginilor, ei fost capabili să „aducă mărturii suplimentare din Sfinţii Părinţi [care]... interzic cu desăvîrşire înălţarea chipului Domnului sau al Născătoarei de Dumnezeu sau al oricăror alţi sfinţi”. Cînd ortodocşii le adresau întrebări de genul „Mărturiseşti tu că Fiul şi Logosul Tatălui S-a întrupat ?”, ei răspundeau: „Sînt de acord. Şi cum n-aş putea fi de acord, de vreme ce acelaşi lucru îl declară teologii şi Părinţii ?”. Şi tocmai pe această tradiţie a teologilor şi a Părinţilor, reprezentată aici de Asterie al Amasiei, îşi bazau ei interzicerea imaginilor, concretizată în îndemnul: „Nu-L pictaţi pe Hristos !”. Ei înşişi pretindeau că îşi luau argumentele din „diverse mărturii patristice”, mărturii prin care asemenea argumente ar fi fost întărite pentru ascultătorii lor. Cînd apărătorii icoanelor încercau să

Florovsky (1950) 81

CCP (754) *apud* CNic. (787) (Mansi 13:268)

Apud Teod. Stud. *Antirr.* 2.47 (*PG* 99:388)

Apud Teod. Stud. *Antirr.* 2.1 (*PG* 99:353)

Apud Nichif. *Antirr.* 2.16 (*PG* 100:364)
Apud Teod. Stud. *Antirr.* 2.28 (*PG* 99:373) ; CCP (754) *apud* CNic. (787) (Mansi 13:333)

pledeze pentru obiceiul cinstirii lor, iconoclaștii replicau: „De unde ai născocit așa ceva? Nu te voi primi ca pe un nou dătător de lege". Atît de inflexibili erau ei [iconoclaștii] în loialitatea lor față de tradiția veche a Părinților, încît opozanții lor îi comparau cu niște oameni scoși brusc din închisoare în bătaia soarelui, reproșîndu-le că, „asemenea unor oameni care n-au altă scăpare..., ei aleargă la tradiție". Însă aceasta era o critică pe care iconoclaștii ar fi luat-o ca pe o laudă.

Apud Teod. Stud. *Antirr.* 2.10 (*PG* 99:357)

Nichif. *Antirr.* 3.1 (*PG* 100:376)

Și totuși, adepții icoanelor nu-i puteau lăsa pe iconoclaști să facă apel la tradiție – mai ales în condițiile în care „ortodoxia" trebuia invocată în sprijinul icoanelor. Și aceasta pentru că „ortodoxia" însemna mai presus de orice loialitate față de tradiția Părinților. Icoanele din Biserică nu puteau fi „o inovație recentă", ci trebuie să fi avut de partea lor autoritatea Antichității creștine, patristice și chiar apostolice. Din același Asterie al Amasiei pe care se bazau iconoclaștii, ortodocșii citau dovezi care să demonstreze că „Asterie [este] de partea noastră". Mărturiile aduse în sprijinul lor de iconoclaști nu erau „temeiurile sfinților, ci ...ale ereticilor". Biserica, susțineau ei, a venerat icoanele „încă de pe vremea venirii lui Hristos pe pămînt"; apelînd la autoritatea conciliilor, respectată de ambele părți, ei adăugau că s-au ținut șase concilii ecumenice începînd cu secolul al IV-lea și nici unul dintre ele nu a condamnat icoanele. E caracteristic tuturor ereziilor, și în special celei iconoclaste, să depună eforturi de a se disocia de alte erezii care le-au precedat și să facă apel la dogmele apostolice și patristice și la autoritatea conciliilor. Temeiurile tradiției erau de partea icoanelor, care au fost „de la început, din tradiția apostolilor și a Părinților", lucru ce poate fi văzut din practica celor mai vechi Biserici și din însăși mulțimea imaginilor. Însăși istoria Bisericii constituia o dovadă a vechimii și ortodoxiei practicii, de-a lungul unei perioade atît de lungi. A încerca să impui abolirea acestei practici după atîta vreme ar însemna să fii în dezacord cu Părinții și învățătorii Bisericii. Or, voiau, oare, iconoclaștii, în pofida promisiunii lui Hristos că porțile iadului nu o vor dărîma, să pretindă că Biserica s-a aflat în eroare timp de șapte sute de ani înainte ca ei să apară?

Nichif. *Antirr.* 3.3 (*PG* 100:380)

Nichif. *Antirr* 2.16 (*PG* 100:364)

Teod. Stud. *Antirr.* 2.48 (*PG* 99:388)

Ioan Ierus. *Const.* 5 (*PG* 95:320)

Teod. Stud. *Ref.* 18 (*PG* 99:665)

Nichif. *Apol.* 2 (*PG* 100:836)

Nichif. *Imag.* 71 (*PG* 100:781-784)

Mt. 16.18

Ioan Ierus. *Icon.* 16 (*PG* 96:1349)

Atunci cînd nu se preocupau pur și simplu doar de obținerea în dezbateri a unor victorii mărunte pentru cauza icoanelor, ortodocșii erau constrînși să admită că, pentru o practică presupusă a se baza pe tradiția apostolilor

şi a Părinţilor Bisericii, existau foarte puţine mărturii scrise care să o sprijine, fie din Scriptură, fie din scriitorii creştini vechi. Într-adevăr, „nici o relatare aparţinînd perioadei anterioare anului 300 nu ar putea determina pe cineva să bănuiască existenţa vreunei reprezentări creştine, exceptînd cele mai laconice şi hieroglifice simboluri”.

Kitzinger (1954) 86

Partizanii icoanelor declarau că poziţia lor era „întemeiată pe simpla credinţă şi pe tradiţia nescrisă a Bisericii universale”, dar argumentau că „tradiţia nescrisă este cea mai puternică dintre toate”.

Nichif. *Antirr.* 3.7 (*PG* 100:385)

Pentru a demonstra justeţea acestei idei, ei citau adesea pasaje precum acela din tratatul *Despre Sfîntul Duh* al lui Vasile cel Mare, care atribuiau diverse practici – cum ar fi, de exemplu, semnul crucii, întreita afundare de la Botez, şi rugăciunea cu faţa către răsărit – autorităţii unei tradiţii transmise în formă nescrisă, dar de origine apostolică.

Vas. *Sf. Duh* 27. 66 (*PG* 32: 188) ; Max. *Schol. I. b.* 1.4 (*PG* 4: 121)

Bineînţeles, Hristos nu a pretins icoane, din cîte ne spune Scriptură, însă El nu a poruncit, de fapt, nici să ne rugăm cu faţa spre răsărit şi nici încununarea mirilor.

Ioan D. *Imag.* 1.23 (*PG* 94: 1256) [Fecioru, ed. cit., pp. 59-60] ; Nichif. *Antirr.* 3. 8 (*PG* 100: 389)

Termeni, cum ar fi „Treime”, nu erau biblici şi totuşi ei aveau autoritatea formulărilor doctrinei tradiţionale.

Ioan Ierus. *Const.* 5 (*PG* 95: 320)

Unul dintre cei mai timpurii apologeţi ai icoanelor, Leonţiu de Neapole, argumenta că chiar şi Solomon, cînd a împodobit templul, a poruncit „să fie făcute multe obiecte cioplite şi turnate pe care Dumnezeu nu le poruncise” şi totuşi, el nu fusese osîndit pentru aceasta, deoarece „el făcuse aceste obiecte spre slava lui Dumnezeu, aşa cum facem şi noi”.

Ioan D. *Imag.* 3.11 (*PG* 94: 1333) [Fecioru, p. 134]

Leont. N. *fr. apud* Ioan D. *Imag.* 1 (*PG* 94: 1273)

Şi liturghia conţinea elemente care fuseseră transmise „ἀγράφως”, lucru ce însemna că ele fuseseră transmise fie „separat de Scriptură”, fie chiar şi „fără să fi fost fixate în scris undeva”.

Nichif. *Antirr.* 3.7 (*PG* 100:388)

Şi astfel, „tot aşa cum Evanghelia a fost propovăduită în toată lumea fără a fi scrisă, la fel a şi fost lăsată, în toată lumea, fără să fi fost fixată în scris, tradiţia că trebuie făcute icoane ale lui Hristos, Dumnezeu Cel întrupat, şi ale sfinţilor, la fel ca şi tradiţia potrivit căreia crucea trebuie cinstită, iar rugăciunea trebuie făcută cu faţa spre răsărit”.

Ioan D. *Imag.* 2.16 (*PG* 94: 1304) [Fecioru, p. 110]

În cele din urmă, legea este doar un obicei fixat în scris, şi nu faptul de a fi fost fixată în scris o face normativă.

Nichif. *Antirr.* 3.8 (*PG* 100: 388)

Din pricina faptului că aderenţii ambelor poziţii recunoşteau autoritatea tradiţiei apostolice şi patristice, cu toţii au scotocit în scrierile Părinţilor Bisericii pentru a aduce dovezi în sprijinul propriei lor învăţături. Uneori conflictul părea a se fi sfîrşit într-un punct mort, în care una dintre părţi afirma că avea „o mulţime de temeiuri,

Teod. Stud. *Antirr.* 2.40 (*PG* 99:381)

atît vechi, cît şi noi", iar cealaltă declara că „şi eu am o mulţime de temeiuri". Exista, oare, vreo cale de ieşire din acest impas, şi puteau, oare, constitui practica evlavioasă a „tuturor creştinilor", cuvintele şi faptele lor o mărturie invocată în favoarea uneia sau alteia dintre teologiile aflate în dispută? Un studiu al mărturiilor care ne-au parvenit, deşi incomplete, ar putea servi simultan la recrearea fundalului dezbaterilor, dar şi ca răspuns parţial la această importantă chestiune aflată în dispută. Datarea precisă a acestor mărturii nu a fost întotdeauna posibilă, întrucît o parte ne-a fost păstrată de către înşişi cei care le-au folosit, adică de către chiar actorii dezbaterilor; de aceea, ar fi mai bine să le privim în ordinea mai mult sau mai puţin cronologică pe care ei au atribuit-o acestor mărturii, şi abia apoi să ne concentrăm asupra problemelor critice.

Nichif. *Imag.* 71 (*PG* 100:681-684)

Creştinismul primar moştenise de la rădăcinile sale iudaice o profundă aversiune faţă de cultul idolilor. Deşi catalogat ca eretic, *Tratatul despre Naştere* al lui Toma din Edessa vorbea în numele tuturor partidelor teologice atunci cînd descria păgînismul ca o stare în care „idoli nătîngi erau adoraţi, Satana era venerat, duhurile rele se bucurau, iar demonii erau fericiţi". Această atitudine se baza pe interdicţia divină: „Să nu-ţi faci chip cioplit şi nici un fel de asemănare a nici unui lucru din cîte sînt în cer, sus, şi din cîte sînt pe pămînt, jos, şi din cîte sînt în apele de sub pămînt". Pentru Clement din Alexandria această interdicţie ducea la concluzia că orice chip cioplit era o minciună; căci „imaginea e numai materie moartă, modelată de mîna meşterului. Însă noi [creştinii] nu avem chipuri palpabile făcute din materie palpabilă, ci un chip care e perceput numai cu mintea, Dumnezeu, singurul Dumnezeu adevărat". Clement vorbeşte totuşi în alte pasaje, cu mai multă bunăvoinţă despre artele plastice, oferind chiar şi o listă de subiecte potrivite pentru a putea fi reprezentate pe sigilii. Şi dacă este exact citatul care i se atribuia în timpul controversei iconoclaste, Clement ar fi spus chiar, într-un tratat *Despre Paşte*, astăzi pierdut, că trebuie să-i fie acordată aceeaşi cinstire chipului unei persoane absente ca şi persoanei înseşi. Ucenicul lui Clement, Origen, s-a folosit de absenţa chipurilor şi a creatorilor de chipuri la evrei ca să demonstreze superioritatea cultului iudaic asupra celui păgîn şi a caracterizat ca fiind o nebunie ideea că vreun fel de chip făcut de mîini omeneşti ar putea constitui un mod de cinstire a

Tom. Ed. *Nat.* 4 (Carr 20 [18])

Ieş. 20,4

Clem. *Prot.* 4.51.6 (*GCS* 12:40)

Clem. *Paed.* 3.11 (*GCS* 1:270)

Apud. Nichif. *Antirr.* 3. 26 (*PG* 100:416)

Clem. *Pasc. fr.* 33 (*GCS* 17:218)

Or. *Cels.* 4.31 (*GCS* 2:301)

şi a Părinţilor Bisericii, existau foarte puţine mărturii scrise care să o sprijine, fie din Scriptură, fie din scriitorii creştini vechi. Într-adevăr, „nici o relatare aparţinînd perioadei anterioare anului 300 nu ar putea determina pe cineva să bănuiască existenţa vreunei reprezentări creştine, exceptînd cele mai laconice şi hieroglifice simboluri".

Kitzinger (1954) 86

Partizanii icoanelor declarau că poziţia lor era „întemeiată pe simpla credinţă şi pe tradiţia nescrisă a Bisericii universale", dar argumentau că „tradiţia nescrisă este cea mai puternică dintre toate". Pentru a demonstra justeţea acestei idei, ei citau adesea pasaje precum acela din tratatul *Despre Sfîntul Duh* al lui Vasile cel Mare, care atribuiau diverse practici – cum ar fi, de exemplu, semnul crucii, întreita afundare de la Botez, şi rugăciunea cu faţa către răsărit – autorităţii unei tradiţii transmise în formă nescrisă, dar de origine apostolică. Bineînţeles, Hristos nu a pretins icoane, din cîte ne spune Scriptură, însă El nu a poruncit, de fapt, nici să ne rugăm cu faţa spre răsărit şi nici încununarea mirilor. Termeni, cum ar fi „Treime", nu erau biblici şi totuşi ei aveau autoritatea formulărilor doctrinei tradiţionale. Unul dintre cei mai timpurii apologeţi ai icoanelor, Leonţiu de Neapole, argumenta că chiar şi Solomon, cînd a împodobit templul, a poruncit „să fie făcute multe obiecte cioplite şi turnate pe care Dumnezeu nu le poruncise" şi totuşi, el nu fusese osîndit pentru aceasta, deoarece „el făcuse aceste obiecte spre slava lui Dumnezeu, aşa cum facem şi noi". Şi liturghia conţinea elemente care fuseseră transmise „ἀγράφως", lucru ce însemna că ele fuseseră transmise fie „separat de Scriptură", fie chiar şi „fără să fi fost fixate în scris undeva". Şi astfel, „tot aşa cum Evanghelia a fost propovăduită în toată lumea fără a fi scrisă, la fel a şi fost lăsată, în toată lumea, fără să fi fost fixată în scris, tradiţia că trebuie făcute icoane ale lui Hristos, Dumnezeu Cel întrupat, şi ale sfinţilor, la fel ca şi tradiţia potrivit căreia crucea trebuie cinstită, iar rugăciunea trebuie făcută cu faţa spre răsărit". În cele din urmă, legea este doar un obicei fixat în scris, şi nu faptul de a fi fost fixată în scris o face normativă.

Nichif. *Antirr.* 3.7 (*PG* 100:385)

Vas. *Sf. Duh* 27. 66 (*PG* 32: 188) ; Max. *Schol. I. b.* 1.4 (*PG* 4:121)

Ioan D. *Imag.* 1.23 (*PG* 94: 1256) | Fecioru, ed. cit., pp. 59-60] ; Nichif. *Antirr.* 3. 8 (*PG* 100:389)

Ioan Ierus. *Const.* 5 (*PG* 95:320)

Ioan D. *Imag.* 3.11 (*PG* 94:1333) | Fecioru, p. 134]

Leont. N. *fr. apud* Ioan D. *Imag.* 1 (*PG* 94 : 1273)

Nichif. *Antirr.* 3.7 (*PG* 100:388)

Ioan D. *Imag.* 2.16 (*PG* 94:1304) | Fecioru, p. 110]

Nichif. *Antirr.* 3.8 (*PG* 100:388)

Din pricina faptului că aderenţii ambelor poziţii recunoşteau autoritatea tradiţiei apostolice şi patristice, cu toţii au scotocit în scrierile Părinţilor Bisericii pentru a aduce dovezi în sprijinul propriei lor învăţături. Uneori conflictul părea a se fi sfîrşit într-un punct mort, în care una dintre părţi afirma că avea „o mulţime de temeiuri,

Teod. Stud. *Antirr.* 2.40 (*PG* 99:381)

atît vechi, cît şi noi", iar cealaltă declara că „şi eu am o mulţime de temeiuri". Exista, oare, vreo cale de ieşire din acest impas, şi puteau, oare, constitui practica evlavioasă a „tuturor creştinilor", cuvintele şi faptele lor o mărturie invocată în favoarea uneia sau alteia dintre teologiile aflate în dispută? Un studiu al mărturiilor care ne-au parvenit, deşi incomplete, ar putea servi simultan la recrearea fundalului dezbaterilor, dar şi ca răspuns parţial la această importantă chestiune aflată în dispută. Datarea precisă a acestor mărturii nu a fost întotdeauna posibilă, întrucît o parte ne-a fost păstrată de către înşişi cei care le-au folosit, adică de către chiar actorii dezbaterilor; de aceea, ar fi mai bine să le privim în ordinea mai mult sau mai puţin cronologică pe care ei au atribuit-o acestor mărturii, şi abia apoi să ne concentrăm asupra problemelor critice.

Nichif. *Imag.* 71 (*PG* 100:681-684)

Creştinismul primar moştenise de la rădăcinile sale iudaice o profundă aversiune faţă de cultul idolilor. Deşi catalogat ca eretic, *Tratatul despre Naştere* al lui Toma din Edessa vorbea în numele tuturor partidelor teologice atunci cînd descria păgînismul ca o stare în care „idoli nătîngi erau adoraţi, Satana era venerat, duhurile rele se bucurau, iar demonii erau fericiţi". Această atitudine se baza pe interdicţia divină: „Să nu-ţi faci chip cioplit şi nici un fel de asemănare a nici unui lucru din cîte sînt în cer, sus, şi din cîte sînt pe pămînt, jos, şi din cîte sînt în apele de sub pămînt". Pentru Clement din Alexandria această interdicţie ducea la concluzia că orice chip cioplit era o minciună; căci „imaginea e numai materie moartă, modelată de mîna meşterului. Însă noi [creştinii] nu avem chipuri palpabile făcute din materie palpabilă, ci un chip care e perceput numai cu mintea, Dumnezeu, singurul Dumnezeu adevărat". Clement vorbeşte totuşi în alte pasaje, cu mai multă bunăvoinţă despre artele plastice, oferind chiar şi o listă de subiecte potrivite pentru a putea fi reprezentate pe sigilii. Şi dacă este exact citatul care i se atribuia în timpul controversei iconoclaste, Clement ar fi spus chiar, într-un tratat *Despre Paşte*, astăzi pierdut, că trebuie să-i fie acordată aceeaşi cinstire chipului unei persoane absente ca şi persoanei înseşi. Ucenicul lui Clement, Origen, s-a folosit de absenţa chipurilor şi a creatorilor de chipuri la evrei ca să demonstreze superioritatea cultului iudaic asupra celui păgîn şi a caracterizat ca fiind o nebunie ideea că vreun fel de chip făcut de mîini omeneşti ar putea constitui un mod de cinstire a

Tom. Ed. *Nat.* 4 (Carr 20 [18])

Ieş. 20,4

Clem. *Prot.* 4.51.6 (*GCS* 12:40)

Clem. *Paed.* 3.11 (*GCS* 1:270)

Apud. Nichif. *Antirr.* 3. 26 (*PG* 100:416)

Clem. *Pasc. fr.* 33 (*GCS* 17:218)

Or. *Cels.* 4.31 (*GCS* 2:301)

Or. *Cels.* 3.76 (*GCS* 2:268)

Min. Fel. *Oct.* 32.1-3 (*CSEL* 2:45-46 | PSB 3:386|)

Lib. Car. 4. 10 (*MGH Conc. Sup.* 2:189-190)

Doct. Ad. (Phillips 1-5)

Evagr. *H.e.* 4. 27 (Bidez-Parmentier 174)

Teod. Abû. Q. *Imag.* 23 (Arendzen 48); Ioan D. *Imag.* 1 (*PG* 94:1261)

Andr. Cr. *Imag.* (*PG* 97:1301)

Nichif. *Antirr.* 1.24 ; 3.42 (*PG* 100:260; 461)

Eus. *H. e.* 1. 13. 5 (*GCS* 9:84-86)

Mt. 9,20-22
Rom. Mel. *Imne* 23 (*SC* 114:86-100)
Teod. Abû. Q. *Imag.* 8 (Arendzen 13-14)
Eus. *H. e.* 7. 18 (*GCS* 9:672)

fiinţelor cu adevărat divine. O altă apologie timpurie în favoarea creştinismului, *Octavius* a lui Minucius Felix, se lăuda cu lipsa reprezentărilor şi a templelor printre creştini: „Crezi tu oare că dacă noi n-avem nici temple, nici altare, ascundem ceea ce cinstim? Şi în plus, cum l-aş putea reprezenta eu pe Dumnezeu, cînd, dacă socoteşti bine, însuşi omul este chipul lui Dumnezeu?".

Cea mai celebră dintre referirile timpurii la „icoanele creştine" este, probabil, cea care apare într-o istorisire apocrifă în limba siriacă a discuţiilor dintre Iisus Hristos şi Abgar al V-lea, rege al Edessei. Aceasta relatează că Hristos l-a vindecat pe rege şi că Hannan, un artist aflat în serviciul regelui, a pictat un portret al lui Hristos. Se spune că, în timpul asediului persan din 544, această icoană i-ar fi respins pe invadatori. Pentru un susţinător al icoanelor de talia lui Ioan Damaschin, legenda lui Abgar îi oferea dovada că o icoană datînd din timpul vieţii lui Iisus „a fost păstrată pînă în vremea noastră". Aceeaşi relatare constituia pentru Andrei Criteanul o dovadă a faptului că „folosirea sfintelor icoane e o chestiune ce ţine de tradiţia veche". Patriarhul Nichifor s-a referit şi el, în apărarea sa împotriva iconoclaştilor, la această istorisire, mai întîi fără a pomeni pe Abgar cu numele, însă mai apoi cu o referire explicită la el. Legenda lui Abgar, însoţită de o scrisoare a lui Hristos către rege (care nu apare în versiunea siriacă) a fost transmisă mediilor vorbitoare de limbă greacă de către Eusebiu, iar celor vorbitoare de limbă latină de către traducătorul acestuia, Rufin. Eusebiu pretindea că a tradus istorisirea direct din arhivele siriace din Edessa. Şi totuşi, în versiunea dată de el a legendei nu se face nici o referire la vreo icoană. Iar referirile sale la o statuie înfăţişîndu-l pe Hristos vindecînd femeia care suferea de scurgere de sînge (o minune celebrată şi în versuri), deşi invocate în sprijinul lor de către iconofili, par să fi fost, de fapt, o critică adusă statuii, considerată a fi o rămăşiţă a gîndirii păgîne. Şi tot de la Eusebiu, de această dată din alt context, ne-a parvenit una dintre cele mai explicite respingeri a înseşi ideii de reprezentare. Răspunzînd unei scrisori din partea împărătesei Constantia, care cerea o reprezentare a lui Hristos, el scria: „Nu ştiu ce te-a îndemnat să porunceşti ca să fie pictat un portret al Mîntuitorului. Ce chip al lui Hristos vrei tu? Vrei una adevărată şi neschimbătoare, înfăţişînd în mod adevărat chipul Său, sau una care îl înfăţişează pe acela pe care El l-a luat asupră-şi pentru noi atunci cînd a luat înfăţişarea

Eus. *Ep. Const. Aug.* (*PG* 20:1545)

Nichif. *Imag.* 12 (*PG* 100:561); Nichif. *Antirr.* 3. 30 (*PG* 100:421); Nichif. *Apol.* 11 (*PG* 100:848)

chipului de rob?". Această luare de poziţie l-a transformat pe Eusebiu în „corifeul şi citadela" iconoclaştilor, pe care ei îl vor cita, alături de alţi Părinţi ai Bisericii care păreau a sprijini poziţia lor. Versiunea legendei lui Abgar, transmisă de Eusebiu, este mai veche decît orice altă versiune siriacă păstrată pînă la noi, cu toate că ea se bazează pe surse siriace; prin urmare pare rezonabil să considerăm povestea portretului ca fiind o dezvoltare ulterioară. Nu trebuie totuşi trecută cu vederea nici posibilitatea, puţin probabilă, ca respectiva parte a istorisirii să fi existat în sursele folosite de Eusebiu, dar să fi fost omisă de acesta din cauza puternicei antipatii pe care el o nutrea faţă de ideea însăşi de a-L înfăţişa pe Hristos într-o reprezentare.

Lib. Car. 4.25 (*MGH Conc. Sup.* 2:223-225)

Epif. *fr.* 10 (Holl 360)

Epif. *Haer.* 27.6.10 (*GCS* 25:311)

Epif. *fr.* 34 (Holl 363)

CCP (754) *apud* CNic. (787) (Mansi 13:292)

Întîlnim aceeaşi antipatie şi în scrierile unui alt autor din secolul al IV-lea, Epifanie din Salamina, care a fost la loc de cinste în dezbaterile din secolele al VIII-lea şi al IX-lea. El susţinea că „diavolul ... a reuşit să-i atragă din nou... pe credincioşi la vechea idolatrie". El s-a opus introducerii chipurilor în lăcaşurile de cult creştine, întrucît era sigur că „atunci cînd sînt înălţate chipuri, obiceiurile păgînilor fac restul". Anticipînd un argument care avea să fie folosit mult mai tîrziu în sprijinul icoanelor, Epifanie a scris în testamentul său: „Dacă cineva ar îndrăzni, folosind drept scuză întruparea, să privească la chipul divin al lui Dumnezeu-Logosul, zugrăvit în culori pămînteşti, [acela] să fie anatema". Atît de categorică şi explicită era respingerea imaginilor, formulată de către Epifanie, „acel faimos purtător de drapel" al ortodoxiei, încît iconoclaştilor le-a fost uşor să folosească din plin aceste scrieri extrase din tradiţia patristică drept dovadă în sprijinul cauzei lor. Menţionînd faptul citării lui Epifanie de către iconoclaşti, Ioan Damaschin sugera că aceste scrieri n-ar fi autentice; şi chiar dacă ar fi fost, ele nu constituiau prin ele însele tradiţia normativă, care era în favoarea icoanelor. Şi Nichifor a căutat să demonstreze că nu Epifanie era autorul operelor atribuite lui de către iconoclaşti. Mai mult, el a compus o lucrare *Împotriva lui Epifanie*, în care îl combătea, păstrînd astfel fragmente din aceste tratate timpurii împotriva imaginilor. Chiar dacă, în vremurile mai apropiate nouă, autenticitatea acestor tratate a mai fost contestată, totuşi ele sînt considerate acum ca fiind cel mai probabil autentice. Dezbaterea asupra autenticităţii lor, fie ea veche sau modernă, ilustrează ambiguitatea tradiţiei, şi, drept urmare, şi a argumentelor căutate în tradiţie.

Ioan D. *Imag.* 1.25 (*PG* 94:1257) [Fecioru, pp. 60-61; vezi n. 177]

Nichif. *Apol.* 4 (*PG* 100:837)

Nichif. *Epif.* (Pitra 4:294-380)

Nichif. *Antirr.* 3.26 (*PG* 100:416); *Lib. Car.* 3.15 (*MGH Conc. Sup.* 2:133-136) ; Ps. Anast. S. *Jud. dial.* 1 (*PG* 80:1224) Teod. Stud. *Antirr.* 2. 18 (*PG* 99:361)

Atan. *Ar.* 3. 5 (*PG* 26:332) [PSB 15:329-330 – n. tr.] *Lib. Car.* 2. 14 (*MGH Conc. Sup.* 2:73-74); Teod. Stud. *Antirr.* 1. 8 (*PG* 99:337); Teod. Abû. Q. *Imag.* 8 (Arendzen 12-13) Teod. Stud. *Antirr.* 1.8 (*PG* 99:337) Vas. *Om.* 24.4 (*PG* 31:608)

Vas. *Sf. Duh* 9. 23 (*PG* 32:109)

Ioan D. *Imag.* 1.21 (*PG* 94:1252-1253) [Fecioru, p. 56, n. 139 – n. tr.] Vas. *Sf. Duh* 18.45 (*PG* 32:1249)

Apud Nichif. *Antirr.* 3. 18 (*PG* 100:404)

Bab. *Un.* 4.17 (*CSCO* 80:133) [79:165])

Nichif. *Antirr.* 3.12 (*PG* 100:393) · Ioan D. *Parall.* 8.4 (*PG* 96:17)

CCP (754) *apud* CNic. (787) (Mansi 13:300)

Într-un anume sens, citatele din Părinţi pe care ortodocşii le considerau a fi cele mai utile, nu se refereau la reprezentările lui Hristos şi ale sfinţilor, ci la cele ale împăraţilor romani. Astfel, Atanasie, cel lăudat de apărătorii icoanelor ca fiind „un om trecut prin multe încercări", spusese că „între chip şi împărat este o asemănare deplină... Prin urmare, cel ce se închină chipului se închină în el însuşi împăratului; pentru că în chip este înfăţişarea şi figura acestuia". Şi alte scrieri atribuite lui Atanasie au servit, de asemenea, drept temeiuri aduse în sprijinul acestei interpretări. Încă şi mai importantă era mărturia „dumnezeiescului Vasile" al Cezareei, care spusese că „reprezentarea împăratului se numeşte şi ea «împărat», deşi totuşi nu sînt doi împăraţi". Vasile utilizase şi în alt loc conceptul de „efigie imperială", atunci cînd vorbise despre Sfîntul Duh. Mai presus de toate însă un pasaj este citat frecvent de către Ioan Damaschin într-o discuţie extinsă despre „chip", aplicată lui Hristos, Născătoarei şi celorlalţi sfinţi. În propria sa interpretare dată „chipului", Vasile spusese: „Cinstirea care se acordă chipului, trece la prototip". Tocmai acest lucru se întîmplă, se argumenta, şi atunci cînd creştinii se închină unei icoane. Iconoclaştii răspundeau că afirmaţia lui Vasile a fost făcută „cu privire la teologie", la viaţa interioară a Dumnezeirii şi că nu se aplica la icoanele folosite acum în biserici. Tehnic vorbind, iconoclaştii aveau dreptate, pentru că termenul „chip" îl indică aici pe însuşi Hristos şi nu se referă la vreun portret făcut de mînă omenească; însă, luat ca o dovadă scoasă din context – aşa cum se întîmpla adeseori cu pasajele de acest fel, folosite de către ambele părţi – textul părea un temei puternic pentru ortodocşi. Şi nestorienii se folosiseră de relaţia dintre împărat şi reprezentarea sa ca să-şi sprijine distincţia dintre ipostas şi persoană. Respectul datorat chipului împăratului şi precedentul juridic al refugierii la adăpostul statuilor împărăteşti – „fuga la statui" – ca mijloc de a scăpa de pedeapsă, probate de un citat corespunzător din Ioan Gură de Aur, înmulţeau dovezile. Întrucît aceste practici erau permise şi sub un împărat creştin, care era trecător, atunci era permis *a fortiori* să acorzi aceeaşi cinstire reprezentării Împăratului veşnic. Este semnificativ faptul că iconoclaştii au găsit pasaje în chiar scrierile acestor trei Părinţi – Atanasie, Vasile şi Ioan Gură de Aur – ca, de altfel, şi în alţii, pentru a-şi argumenta poziţia.

În pofida tuturor acestor dovezi, trebuie să se admită totuşi că pledoariile pro sau contra icoanelor nu se bazau

inițial pe argumente de ordin doctrinar. În uzul unei Biserici care se opunea idolatriei, icoanele s-au impus pe temeiul altor factori, diferiți, care constau mai degrabă în ceea ce era crezut în mod implicit decît în ceea ce era învățat și mărturisit în mod explicit. Cînd „cuvîntul psalmului despre «cel împodobit cu frumusețe mai mult decît fiii oamenilor» (Ps. 44,3) a înlocuit pasajul din Isaia 53 ca normă pentru reprezentarea lui Hristos", aceasta a echivalat cu o schimbare (Dobschütz (1899) 29) de atitudine cu care învățătura oficială a Bisericii trebuia în cele din urmă să se împace. Această schimbare a coincis cu creșterea atașamentului credincioșilor față de moaștele sfinților și martirilor. Una dintre cele mai sugestive formulări despre acest fel de evlavie apare la Grigorie de Nyssa: „Cei care privesc [moaștele] le îmbrățișează, ca și cum ar fi trupul viu, în deplinătatea lui. Ochi și gură și urechi și toate simțurile lor sînt puse în mișcare. Și apoi, vărsînd cucernice și pătimitoare lacrimi, ei adresează mucenicului rugăciunea lor de mijlocire, ca și cum ar fi viu și de față". (Gr. Nyss. *Teod.* (*PG* 46:740)) Iar de la cinstirea moaștelor la cea a icoanelor nu e decît un pas; de asemenea, Grigorie a descris sentimentele care l-au încercat atunci cînd a privit o imagine reprezentînd pe Avraam jertfindu-l pe Isaac. (Gr. Nyss. *Dumn.* (*PG* 46:572)) Un contemporan mai tînăr al lui Grigorie, Paulin de Nola, aduce mărturie despre faptul că icoane ale sfinților se întîlneau deja în bisericile creștine. Și cu toate că a refuzat ca chipul lui să fie folosit în acest mod, pe motiv că „singura reprezentare a mea care vă poate fi necesară este aceea după care voi înșivă sînteți modelați, și prin care vă iubiți aproapele ca pe voi înșivă", (Paul. N. *Ep*. 30.2 (*CSEL* 29:262-263)) el a fost de acord cu amplasarea într-un baptisteriu a unei icoane a lui Martin de Tours. Motivul invocat era că „acesta a purtat chipul omului ceresc prin desăvîrșita sa urmare a lui Hristos", și, astfel, această „reprezentare a unui suflet ceresc vrednic de urmat" constituia un subiect potrivit pentru a fi privit de cei care, în botez, își lepădau propriul chip pămîntesc. (Paul. N. *Ep*. 32.2 (*CSEL* 29:276)) Cam în același timp, adepții lui Simeon Stîlpnicul agățau reprezentări ale acestuia la intrarea în atelierele lor pentru apărare – și se pare că făceau acest lucru cînd el era încă în viață. (Teodor *I. r.* 26. 11 (Lietzman 8)) Și necalcedonienii cinsteau moaștele. (Iac. Ed. *Can.* 21 (Kayser 18)) Oricît de puține și de răzlețe, aceste fărîme de mărturie sugerează că, începînd cu secolele al IV-lea și al V-lea a crescut între creștini credința că prin intermediul moaștelor și imaginilor era disponibilă o formă specială a prezenței și ajutorului lui Dumnezeu. Tradiția doctrinară era suficient de echivocă pentru a duce la rezultate neconcludente, și numai cînd problema

icoanelor a devenit subiect de controversă deschisă şi susţinută au putut fi decelate implicaţiile acestei tradiţii.

Imaginile ca idoli

Deodată cu credinţa în forţa imaginilor s-a dezvoltat şi rezistenţa împotriva lor, şi „nu există... nici un secol între cel de-al IV-lea şi cel de-al VIII-lea în care să nu găsim chiar în interiorul Bisericii urme ale opoziţiei faţă de icoane". Totuşi, abia în secolele al VIII-lea şi al IX-lea pledoaria doctrinară împotriva icoanelor a fost mai bine articulată decît fusese sau avea să fie vreodată : în secolul al VIII-lea prin împăratul Constantin al V-lea şi conciliul iconoclast ţinut la Constantinopol în 754, iar în secolul al IX-lea prin conciliul din 815 şi exponenţii săi. Despre tratatul lui Constantin s-a spus : „Cu greu se poate găsi un alt monument care să ne ofere o atît de profundă pătrundere în esenţa ereziei iconoclaste, şi care să prezinte fundamentele sale filozofice şi teologice aşa de limpede cum o fac aceste scrieri ale împăratului". Chiar şi oponenţii săi, prin violenţa polemicii lor, au fost siliţi să-i admire forţa ideilor. Privite sub aspectul lor politic şi eclezial, etapele mişcării iconoclaste din secolele al VIII-lea şi al IX-lea ar merita să fie tratate separat. Pentru scopurile noastre însă implicaţiile doctrinare ale mişcării pot fi tratate împreună, chiar dacă prima dintre cele două acuzaţii principale, aceea de idolatrie, a fost mai proeminentă în secolul al VIII-lea, „în vreme ce formularea hristologică a problemei a ocupat un loc mai important" în secolul al IX-lea decît în cel dinainte. Este, de asemenea, necesar să repetăm precizarea că, pentru încercarea noastră de reconstituire a procesului împotriva icoanelor, sîntem constrînşi să ne bazăm pe relatările (întotdeauna *ex parte*) şi pe citatele (adesea *ad litteram*) furnizate de ortodocşi, cei care au cîştigat disputa.

Kitzinger (1954) 133

Ostrogorsky (1929) 2-3

Teod. Stud. *Or.* 11. 3. 17 (*PG* 99 : 820)

H.G. Beck (1959) 303

Rezervele ce se impun atunci cînd se lucrează cu relatări partizane se aplică bineînţeles şi în privinţa diferitelor lor versiuni asupra originilor şi izvoarelor iconoclasmului. Potrivit unei asemenea relatări, campania împotriva icoanelor din secolul al VIII-lea şi-ar afla obîrşia în uneltirile unui evreu poreclit „Cel înalt de patruzeci de coţi" (Τεσσαρακοντάπηχυς), care ar fi conspirat împreună cu califul Yazid al II-lea ca să scoată afară icoanele din bisericile creştine ; astfel „mintea evreiască", în alianţă păcătoasă

Nichif. *Antirr.* 3. 84 (*PG* 100:528-533)

Teod. Abû Q. *Imag.* 1 (Arendzen 1-2)

Vezi volumul I, pp. 76-77

Florovsky (1950) 82-83

cu cea musulmană, este cea care i-a determinat pe împărații creștini să servească scopurilor ei iconoclaste. Pare a fi clar că Yazid a poruncit distrugerea icoanelor creștine, însă e mai puțin evidentă influența evreiască asupra lui; oricum, influența ideilor musulmane sau iudaice asupra gîndirii iconoclaștilor creștini pare să fi fost supralicitată, atît de contemporani, cît și de cercetătorii moderni. Oricît de atrăgătoare ar fi această explicație, ca dovadă a reacției împotriva „elenizării creștinismului" prin imagini și dogme, ea aducea în favoarea ei doar ceva mai mult decît „un paralelism și o «analogie»". Pe de altă parte, existau fundamente clare în gîndirea creștină în favoarea iconoclasmului. În pledoaria lor, adversarii icoanelor și le reclamau drept temeiuri, dînd astfel glas vechii suspiciuni împărtășite de numeroși creștini potrivit căreia era scandalos ca Biserica să permită, și chiar să încurajeze, o recrudescență a cultului idolilor.

Apud Nichif. *Antirr.* 3. 9 (*PG* 100:389)

CCP (754) *apud* CNic. (787) (Mansi 13:268)

Apud Teod. Abû. Q. *Imag.* 7 (Arendzen 11-12)

Ioan Ierus. *Icon.* 2 (*PG* 96:1349)

Ioan D. *Imag.* 1.24 (*PG* 94:1256-1257)

Acest argument bazat pe autoritate era exprimat în termenii unei întrebări de genul: „Care este izvorul acestui lucru și ce fel de lege ne poruncește să ne închinăm unei reprezentări a lui Hristos?". Nu putea fi găsit nici un temei în sprijinul cultului icoanelor; nu venea „din tradiția [lăsată] de Hristos sau de apostoli sau de Părinți". Tradiția Părinților nu îngăduia această practică; de fapt, interpretată cum trebuie, ea conținea multe interdicții irefutabile ale acesteia. Cu atît mai puțin putea fi invocată în favoarea cultului icoanelor tradiția apostolilor sau a profeților, din care se inspiraseră Părinții. Pasajele biblice aduse ca mărturie de către iconoclaști împotriva cultului icoanelor constituiau o parte importantă a argumentației lor, suficientă ca să atragă atenția adversarilor lor ortodocși. Aceștia din urmă, constrînși să admită afinitățile dintre pledoaria iconoclastă și mustrările profeților Vechiului Testament împotriva tentațiilor idolatre ale poporului Israel, îi socoteau pe iconoclaști drept „atotștiutori necopți" (νεόσοφοι), care, urmărindu-și propriile scopuri, denaturau „afirmațiile care fuseseră atît de potrivit exprimate de către profeți". Cu alte cuvinte, iconoclaștii aplicau icoanelor creștine și cinstirii lor pasaje biblice care, la origini, fuseseră îndreptate împotriva idolatriei păgîne; însă, potrivit iconodulilor, abuzul idolatru de imagini din partea grecilor nu aducea cu sine abolirea „practicii noastre, izvorîte din [dreapta] evlavie"[1]. Totuși, temeiurile biblice

1. Fecioru, p. 60: „nu trebuie din pricina obiceiului absurd al păgînilor să se înlăture și obiceiul nostru, săvîrșit în chip binecredincios" (n. tr.).

citate de iconoclaşti nu puteau fi respinse cu atîta uşurinţă.

Din mărturiile existente, se pare că o importantă armă din acest arsenal biblic o constituia interzicerea chipurilor cioplite din pasajul de la Ieşire 20,4. Fiecare dintre cele cinci izvoare ortodoxe majore pentru perioada secolelor al VIII-lea şi al IX-lea – Ioan Damaschin, Ioan al Ierusalimului, al doilea conciliu de la Niceea, Teodor Studitul, şi Nichifor – s-a străduit să consemneze exegeza iconoclastă la acest pasaj problematic şi să o combată. Importanţa faptului derivă din aceea că o parte a Decalogului însuşi era folosită împotriva icoanelor; şi aceasta pentru că în creştinătatea răsăriteană (şi mai tîrziu în calvinism) această interdicţie era considerată ca fiind a doua dintre cele zece porunci, în vreme ce în creştinătatea latină (şi mai tîrziu în luteranism) era considerată a fi numai un apendice al primei porunci. Severitatea ei în condamnarea reprezentării nu numai a lui Dumnezeu, ci chiar şi a creaturilor Sale a servit unora dintre Părinţii Bisericii ca bază pentru precizările lor privind distincţia dintre cultul creştin şi cel păgîn. După cîte se pare, şi iconoclaştii vedeau în această poruncă o resursă majoră pentru cauza lor. Interdicţia fusese dată „prin Moise, legiuitorul", şi acest fapt îi conferea un statut aparte şi în legislaţia creştină. Şi alte pasaje îndreptate împotriva idolilor păreau potrivite, cum ar fi, de exemplu, blestemul psalmistului: „Să se ruşineze toţi cei ce se închină chipurilor cioplite". În plus, cuvintele lui Dumnezeu rostite prin profetul: „Eu sînt Domnul şi acesta este numele Meu. Nu voi da nimănui slava Mea şi nici chipurilor cioplite cinstirea Mea" păreau să aibă o relevanţă deosebită în problema icoanelor. Acest pasaj părea să dovedească faptul că adorarea datorată în mod propriu lui Dumnezeu nu putea fi transferată asupra icoanelor, chiar dacă aceasta se făcea sub pretextul evlaviei creştine la adresa aşa-numitelor chipuri ale lui Hristos şi ale sfinţilor. Tot din aversiunea faţă de idolatrie a Vechiului Testament venea şi folosirea de către iconoclaşti împotriva ortodocşilor a pasajelor asemenea celui din primului capitol al cărţii lui Maleahi, cu discuţia sa despre modul în care masa Domnului fusese pîngărită. Fapta fusese săvîrşită de idolatrii care îi cinstiseră pe idoli cu adoraţia ce I se cuvenea numai lui Dumnezeu.

Ioan D. *Imag.* 2. 7 (*PG* 94:1288) [Fecioru, pp. 98-99]; Ioan Ierus. *Const.* 7 (*PG* 95:324); CCP (754) *apud* CNic. (787) (Mansi 13:284); Teod. Stud. *Antirr.* 1. 5 (*PG* 99:333); Nichif. *Antirr.* 3. 40 (*PG* 100:445)

Gr. Pal. *Dec.* (*PG* 150:1092-1093); *Conf. Petr. Mov.* 3.53 (Karmirçs 760)

Aug. *Quaest. Ex.* 71.1-2 (*CCSL* 33:102-103)

Apud Ioan D. *Imag.* 2.7 (*PG* 94:1288) [Fecioru, pp. 98-99]

Ps. 96,7
Apud Ioan D. *Imag.* 2.7 (*PG* 94:1288) [Fecioru, pp. 98-99]

Is. 42,8

Apud Teod. Stud. *Antirr.* 3.3. 14 (*PG* 99:425)

Mal. 1,12

Apud Nichif. *Imag.* 27 (*PG* 100:604)

Ar fi totuşi eronat ca, în baza faptului că iconoclaştii se sprijineau pe Vechiul Testament, să conchidem, cum fac

unii interpreţi, că, în timp ce cinstirea icoanelor ar reprezenta o elenizare acută a cultului creştin şi o reînviere a practicilor păgîne, contestarea acestui cult de către iconoclaşti ar constitui o reafirmare a elementelor semitice din moştenirea creştină. Şi aceasta nu numai pentru faptul că iconoclaştii erau la fel de viguroşi ca şi adversarii lor în denunţarea iudaismului, ci şi datorită faptului că unele din cele mai importante argumente ale lor se bazau pe pasaje biblice de o evidentă factură „greacă" şi „non-semitică". Două astfel de pasaje din Evanghelia după Ioan pot servi ca exemple. Unul era cel de la Ioan 18,36: „Împărăţia Mea nu este din lumea aceasta". Ţinînd cont de postura autoritară atribuită regelui şi împăratului de către iconoclaşti, alegerea acestui text poate părea stranie ; se pare însă că ei au folosit pasajul pentru a evidenţia transcendenţa lui Hristos faţă de această lume fizică şi materială, care era lumea imaginilor. Chiar şi mai explicite erau cuvintele lui Iisus de la Ioan 4,24, folosite ca temei pentru această transcendenţă : „Duh este Dumnezeu şi cei ce I se închină trebuie să I se închine în duh şi în adevăr". Aceste cuvinte erau citate ca fiind „pasajul de prima importanţă" şi ca „mărturie aleasă de Domnul". După cum dezvăluie contextul Evangheliei, cuvintele erau îndreptate împotriva iudeilor şi a samarinenilor şi trebuiau să sublinieze faptul că, odată cu venirea lui Hristos, cultul avea să devină încă şi mai spiritual, prin urmare, mai puţin legat de locuri şi obiecte fizice decît fusese în iudaism. În consecinţă, creştinii trebuiau să meargă încă şi mai departe decît o făcuse condamnarea veterotestamentară a imaginilor.

Apud Nichif. *Antirr.* 3.13 (*PG* 100: 396)

CCP (754) *apud* CNic. (787) (Mansi 13 :280)

Pe lîngă autoritatea Scripturii şi a Părinţilor, iconoclaştii susţineau şi autoritatea împăratului bizantin. Fără îndoială, de-a lungul celei mai mari părţi a istoriei bizantine, toate partidele îi respectaseră autoritatea. Era o tradiţie îndelungată să se vorbească despre el folosindu-se titluri onorifice. Se pare însă că iconoclasmul a înălţat această autoritate la un nivel mai înalt decît era obiceiul. Acest lucru reiese clar din atacurile ortodocşilor, care declarau că „împăraţii nu au autoritatea să legifereze pentru Biserică". După mărturia Noului Testament, Dumnezeu rînduise apostoli, profeţi, păstori şi învăţători – dar nu împăraţi – ca să cîrmuiască Biserica. „Treaba împăraţilor este conducerea politică; cîrmuirea bisericească însă a fost dată păstorilor şi învăţătorilor." Că iconoclasmul implica, într-adevăr, o înălţare a autorităţii imperiale, aceasta se poate vedea şi din decretele sinodului iconoclast din 754,

Vezi vol. I :348-349

Ioan D. *Imag.* 2. 12 (*PG* 94: 1296) [Fecioru, p. 105]

care declarau că, aşa cum Hristos i-a trimis mai întîi pe apostoli, „tot aşa acum El i-a înălţat pe robii săi, credincioşii noştri împăraţi, cei întocmai cu apostolii", ca să alunge diavoleasca amăgire a icoanelor. Deşi poate părea exagerat să spui că problema autorităţii imperiale a reprezentat chestiunea religioasă fundamentală a controversei iconoclaste, pare totuşi evident că această chestiune nu a fost una exclusiv politică, ci a implicat însăşi structura autorităţii religioase, aşa cum era ea interpretată de către iconoclaşti.

CCP (754) *apud* CNic. (787) (Mansi 13 : 225)

Pornind de la aceste temeiuri ale autorităţii – şi de la aceste moduri de înţelegere a lor – iconoclasmul a articulat anumite presupuneri care i-au determinat şi atitudinea faţă de icoane. De o importanţă capitală pentru poziţia acestui curent este o anumită înţelegere a naturii unei icoane; şi, chiar dacă o defînţie logică nu a fost întotdeauna propusă, ea a modelat totuşi doctrina iconoclastă. Ortodocşii îşi bazau definiţia lor pe relaţia dintre original sau prototip (πρωτότυπος) şi pe copia care deriva din acesta (παράγωγον); iconoclaştii învăţau şi ei că „fiecare imagine e cunoscută ca fiind o copie a unui original". Constantin al V-lea a dezvoltat însă această definiţie, afirmînd că un chip autentic este „deofiinţă cu ceea ce el portretizează". Termenul folosit aici, „deofiinţă" (ὁμοούσιος) venea din terminologia trinitară a dogmei ortodoxe, unde fusese folosit pentru a defini dumnezeirea Fiului în relaţie cu cea a Tatălui; tocmai în acest sens Fiul putea fi numit „chipul Tatălui". Această definiţie a relaţiei dintre chip, pe de o parte, şi lucrul sau persoana reprezentată, pe de alta, „era fără îndoială caracteristică nu numai lui Constantin, ci şi tuturor minţilor reprezentative ale iconoclasmului". Ea însemna că orice chip al lui Hristos folosit în cult era, de fapt, „un fals aşa-zis chip al lui Hristos", de vreme ce, evident, nu putea fi „deofiinţă" cu persoana lui Iisus Hristos însuşi, lucru pe care nici măcar cei mai îndîrjiţi apărători ai icoanelor nu l-ar fi putut susţine. Simpla definiţie a chipului autentic implica pentru iconoclaşti faptul că nici o pictură sau statuie n-ar fi putut vreodată fi chipul lui Hristos.

Ioan D. *F.* o. 89 (Kotter 2 : 206)
Apud Nichif. *Antirr.* 1. 13 (*PG* 100 : 224)

Apud Nichif. *Antirr.* 1. 15 (*PG* 100 : 225)

Vezi vol. I : 215-225

Ostrogorsky (1929) 41 CCP (754 *apud* CNic (787) (Mansi 12 : 257)

Euharistia însă ar fi putut fi, şi de fapt aşa şi era, un chip real al lui Hristos pentru că numai ea era deofiinţă cu El. În pofida asigurării că toată lumea era de acord în privinţa tainelor, controversa asupra imaginilor a scos la iveală anumite diferenţe. Pentru iconoclaşti, Euharistia era singurul chip autentic. „Ne-a fost lăsat nouă", spuneau

Vezi *supra*, pp. 120-121

ei, „ca Hristos să fie reprezentat într-un chip, însă numai așa cum ne spune dumnezeiasca învățătură transmisă prin sfînta tradiție: «Aceasta să o faceți întru pomenirea Mea.» De aceea, este evident că nu ne este îngăduit să-L reprezentăm într-o imagine sau să purtăm o amintire a Lui în vreun alt fel, de vreme ce această reprezentare [Euharistia] este adevărată și acest mod de reprezentare este sfînt". Cînd Constantin al V-lea spunea că „pîinea pe care o primim este un chip al trupului Său [a lui Hristos], luînd forma trupului Său și devenind un simbol al acestuia", el înțelegea nu „un chip *oarecare*", ci „*chipul*" prin excelență. Mai mult, prin „chip" și „simbol" el nu înțelegea un semn lipsit de conținut, ci ceea ce era, „întocmai și adevărat", însuși trupul lui Hristos. Și nu era singurul care credea acest lucru. La sinodul din 754, el și cei care îi împărtășeau convingerile au declarat că, în afara Euharistiei, nu exista „nici o altă formă sau tip de a reprezenta întruparea Sa într-o imagine". Numai această Sfîntă Taină era „chipul Trupului Său dătător de viață", și nimic altceva nu putea face cunoscută taina mîntuirii lucrate prin iconomia lui Dumnezeu. Aceste ritualuri au coborît din cer și prin ele era posibil să cunoști harul iertării care a fost realizat prin chenoza lui Hristos. Ce putea fi mai vrednic de cinste și adorare decît însuși trupul Domnului? Se cădea ca elementele euharistice sfințite, în calitate de trup și sînge ale lui Hristos, să fie numite „sfinte" și să fie recunoscute ca vrednice de a fi adorate. Tocmai pentru acest motiv imaginile sfinte nu puteau pretinde să primească o astfel de închinare.

Și totuși, doctrina iconoclastă pare să fi făcut cel puțin o excepție de la această regulă împotriva imaginilor și simbolurilor: sfînta cruce. Citind cuvintele apostolului Pavel de preamărire a crucii ca singurul lucru cu care el avea de gînd să se laude, iconoclaștii întrebau: „Este undeva scris ceva despre imagini care să poată fi comparat cu ceea ce este scris despre cruce?". Cînd erau contestați pentru inconsecvența de care păreau a da dovadă, de vreme ce erau dispuși să se închine simbolului crucii nu însă și icoanelor lui Hristos, ei răspundeau că „ne închinăm simbolului (τύπος) crucii pentru Cel ce a fost pironit pe ea". Și cu toate că au fost acuzați nu numai de inconsecvență, ci și de prefăcătorie, în ceea ce privește evlavia lor pentru cruce, astăzi este destul de clar că această evlavie constituia o parte autentică a învățăturii și practicii lor. Un imn acrostih de proveniență iconoclastă

1Cor. 11,24-25

Apud Teod. Stud. *Antirr.* 1. 10 (*PG* 99:340)

Const. V. *Apud* Nichif. *Antirr.* 2.3 (*PG* 100:337)

Const. V. *apud* Nichif. *Antirr.* 2.2 (*PG* 100:333)

CCP (754) *apud* CNic. (787) (Mansi 13:261)

Apud Nichif. *Imag.* 9 (*PG* 100:553)

Apud Nichif. *Antirr.* 3.28 (*PG* 100:420)

Apud Teod. Stud. *Antirr.* 2. 31-33 (*PG* 99:373-376)

Leo III. *Ep.* (Jeffery 322)

Gal. 6,14; 1Cor. 1,18

Apud Teod. Stud. *Antirr.* 1. 8; 1.15 (*PG* 99:337; 345)

Apud Nichif. *Antirr.* 3.34 (*PG* 100:425)

Nichif. *Imag.* 61 (*PG* 100:748)

slăvea crucea ca „sprijin al credincioşilor şi închinare adusă lui Dumnezeu, dat [nouă de Logosul] pentru mîntuirea noastră, simbol dătător de viaţă" al pătimirilor lui Hristos, prin contrast cu „chipul cioplit cu viclenie şi amăgirea" care au intrat în Biserică. Cel puţin o parte din răspunsul la acuzaţia de inconsecvenţă ar trebui probabil căutată în larga răspîndire a cultului simbolului crucii (întîlnit, de asemenea, printre nestorieni) şi în uzul universal al semnului crucii în toate perioadele istoriei Bisericii. Fapt recunoscut şi de apărătorii icoanelor, tradiţia închinării la cruce constituia o tradiţie nescrisă, dar una de factură apostolică. Şi, spre deosebire de alte aşa-numite tradiţii nescrise, aceasta putea pretinde că se întemeiază pe un consens patristic.

Apud Teod. Stud. *Ref.* (*PG* 99:437)

Bab. *Un.* 5.18 (*CSCO* 80:146) [79:180])

Ioan D. *Imag.* 2.16 (*PG* 94:1301) [Fecioru, p. 110]

În pofida acestei fidelităţi faţă de consensul patristic, iconoclaştii – sau, în orice caz, unii dintre ei – se abăteau de la implicaţiile dezvoltării ortodoxe în atitudinea lor faţă de sfinţi, fapt care, evident, le-a influenţat atitudinea faţă de reprezentările sfinţilor. Apărătorii icoanelor mergeau pînă într-acolo încît să acuze întreaga mişcare iconoclastă de lipsă de respect pentru sfinţi: după cum iconoclaştii nu se dădeau înapoi de la a aduce atingere istoriei Evangheliilor, care era explicată în icoanele lui Hristos, tot aşa ei desconsiderau şi istoria sfinţilor, care era povestită în alte cărţi sfinte şi reprezentată în alte icoane. Această acuzaţie generală pare totuşi să fi fost nedreaptă faţă de mulţi adepţi ai mişcării. Există cel puţin cîteva indicii că, printre iconoclaşti, erau unele persoane care, deşi aveau obiecţii faţă de icoanele sfinţilor, erau pregătite să le accepte pe cele ale lui Hristos şi ale Fecioarei Maria. O astfel de poziţie nu era, prin urmare, îndreptată împotriva icoanelor, ci împotriva sfinţilor, şi tocmai pe această bază au ripostat ortodocşii.

Nichif. *Imag.* 38 (*PG* 100:645)

Ioan D. *Imag.* 1. 19 (*PG* 94:1249) [Fecioru, p. 53]

Mai mult, se pare că unii reprezentanţi ai mişcării, în mod special împăratul Constantin al V-lea, îşi fundamentau respingerea icoanelor sfinţilor, în parte, şi pe o viziune heterodoxă asupra sfinţilor şi chiar asupra Fecioarei. Potrivit informaţiilor pe care ni le furnizează Nichifor, Constantin „îndrăzneşte să se lepede de termenul *Theotokos* şi să-l îndepărteze cu totul de pe limba creştinilor". El era acuzat că ar fi dispus ştergerea sistematică a numelui Mariei din ecteniile şi imnurile folosite în cult. Şi tot despre el se mai spune că ar fi negat chiar, ca o acţiune făcînd parte din aceeaşi campanie, că Fecioara Maria ar putea mijloci pentru Biserică; şi că, în consecinţă, rugăciunile mijlocitoare ale

Nichif. *Antirr.* 2.4 (*PG* 100:341)

Nichif. *Antirr.* 1.9 (*PG* 100:216)

celorlalți sfinți ar avea cu atît mai puțin vreo eficiență. De fapt, se intenționa ca nu numai titlul de *Theotokos*, ci chiar și acela de „sfînt" să fie proscrise. Cu toate că o parte din acestea erau expresia opiniilor personale ale lui Constantin, și alții i s-au alăturat în mișcarea de opoziție față de exagerările evlaviei legate de cultul Născătoarei și al sfinților. Fecioara Maria reprezenta pentru majoritatea iconoclaștilor nu mai puțin decît ceea ce reprezenta și pentru ortodocși: „preacurata și preamărita, cu adevărat Născătoare de Dumnezeu"; însă era și ea doar om, cum la fel fuseseră și profeții, apostolii, și martirii. Însă, cu toată preamărirea acordată ei și celorlalți sfinți,

CCP (754) *apud* CNic. (787) (Mansi 13:272; 277)

iconoclaștii au subliniat că aceasta nu însemna că sfinții trebuiau „portretizați după arta Greciei [păgîne]". Una era să acorzi sfinților cinstea cuvenită (τιμή), altceva era

Apud Teod. Stud. *Antirr.* 2. 26 (*PG* 99:369)

să le aduci cinstire (προσκύνησις), și cu totul altceva era să-i reprezinți în imagini cărora să li se aducă închinare.

Dacă reprezentările lui Hristos, ale Fecioarei Maria, și ale sfinților trebuiau respinse pe baza acestui raționament, reprezentările îngerilor în imaginile creștine aveau motive suplimentare pentru a fi și ele suspectate. Pentru că primii cel puțin au trăit la un moment dat pe pămînt ca ființe umane și au posedat chipuri și trăsături, pe care un artist contemporan se presupune că le-ar fi putut portretiza. Însă „nimeni nu a văzut vreodată un înger. Cum se poate picta un înger?". Și, mai ales, ce anume îi îndreptățește

Apud Ioan Ierus. *Const.* 11; 12 (*PG* 95:328)

„să-i înfățișeze pe îngeri ca și cum aceștia ar avea forma unei ființe umane și ar fi echipați cu două aripi?". Îngerii

Apud Teod. Stud. *Antirr.* 3. 1.47 (*PG* 99:412)

sînt duhuri și nu pot fi atinși cu mîna; prin urmare, ei nu pot fi circumscriși într-o pictură, întrucît ei nu au trupuri.

Apud CNic.(787) (Mansi 13:180-181)

Filoxen de Mabbug, un teolog monofizit, obiectase față de reprezentările antropomorfe ale îngerilor, și chiar și ortodocșii au socotit că s-a mers prea departe atunci cînd unii artiști au desenat îngeri răstigniți. Căci, deși „înger" fusese cîndva un titlu pentru firea divină în Hristos, acceptabil

Vezi vol.I:198-199

în uzul ortodox, a crea astfel de reprezentări echivala cu o periculoasă încălcare a distincției dintre spirit și materie;

Teod. Stud. *Ep.* 1.15 (*PG* 99:957)

prin urmare, această practică a fost condamnată. Distincția dintre spirit și materie pare să fi contat încă mai mult pentru iconoclaști decît pentru ortodocși, aceștia din urmă acuzîndu-i pe primii de „defăimarea materiei și desemnarea ei ca rușinoasă". „Este degradant și înjositor", spu-

Ioan D. *Imag.* 2.13 (*PG* 94:1297) [Fecioru, p.106]

neau iconoclaștii, „să-L înfățișezi pe Hristos în reprezentări materiale. Ci, ar trebui să ne limităm la contemplarea

Apud Teod. Stud. *Antirr.* 1.7 (*PG* 99:336)

[Lui] mintală, ... prin sfințire și dreptate". Imaginile erau

CCP (754) *apud* CNic. (787) (Mansi 13:277; 261)

In. 4,24
Apud Ioan D. *Imag.* 1, (*PG* 94:1264)

Apud Nichif. *Antirr.* 3,54 (*PG* 100:477)

create din „materie nevrednică şi lipsită de viaţă". Iar pasaje de genul „Duh este Dumnezeu" porunceau ca închinarea să fie făcută „în duh şi adevăr" şi, prin urmare, trebuia să fie „exclusiv spirituală" (νοερῶς μόνον). Templele păgîne puteau pretinde că sînt sfinte în temeiul reprezentărilor lor, confecţionate din lemn, metal sau piatră, însă bisericile creştine erau sfinte datorită rugăciunii, ofrandei de mulţumire şi jertfei care se ofereau în ele. Spiritualitatea acestui cult fusese încălcată cînd materialismul păgîn s-a strecurat, pătrunzînd pe furiş înapoi în bisericile creştine.

Apud Ioan Ierus. *Const.* 13 (*PG* 95:329)

Apud Nichif. *Imag.* 65 (*PG* 100:756)

Apud Nichif. *Imag.* 17 (*PG* 100:577)
Apud Ioan Ierus. *Const.* 3 (*PG* 95:313)

Apud Nichif. *Imag.* 27 (*PG* 100:601)

Aceasta era acuzaţia pe care iconoclaştii o aduceau împotriva Bisericilor. Generaţia prezentă, reproşau ei, a îndumnezeit imaginile. În această acuzaţie se includeau şi pe ei înşişi, admiţînd că şi ei s-au plecat în faţa dumnezeilor falşi, săvîrşind idolatrie. Ei mărturiseau şi, în acelaşi timp, acuzau faptul că „noi, creştinii, ne-am închinat idolilor, şi am făcut aceasta pînă în timpul domniei lui Constantin [al V-lea]". Ca urmare, iconoclaştii îi numeau pe închinătorii icoanelor „idolatri". Atît de răspîndită fusese această idolatrie, încît, „dacă nu ne-ar fi salvat Constantin din nebunia noastră pentru idoli, Hristos nu ne-ar mai fi putut fi de nici un folos". În spatele acestei acuzaţii stătea o explicaţie asupra modului în care cultul imaginilor s-a statornicit în Biserică. Citînd textul de la Ioan 4,23, ei au înţeles lucrarea lui Hristos ca fiind aceea de izbăvire a omenirii „de sub doctrina cauzatoare de depravare a diavolilor şi de sub înşelăciunea idolilor" şi de înlocuire a acesteia cu „închinarea în duh şi adevăr". Însă diavolul, care s-a dedicat promovării unui cult adresat mai degrabă creaturii şi nu Creatorului, a refuzat să-şi accepte înfrîngerea venită prin Hristos şi „a reintrodus idolatria pe ascuns, sub aparenta înfăţişarea a creştinismului". Toate acestea s-au făcut ca o expresie a evlaviei creştine şi cu complicitatea teologilor, călugărilor şi a ierarhilor creştini.

CCP (754) *apud* CNic. (787) (Mansi 13:216)

Rom. 1,25

CCP (754) *apud* CNic. (787) (Mansi 13:212; 221)

Închinarea în duh, realizată prin venirea lui Hristos, a fost acum silită să cedeze în favoarea adorării materiei; iar închinării în adevăr i-au luat locul minciunile şi înşelăciunea idolilor. Şi aceasta pentru că icoanele creştine, cărora li se aducea închinare în biserici, nu erau chipuri autentice. Un chip autentic trebuia să fie „deofiinţă" cu ceea ce întruchipa, şi numai Euharistia putea împlini criteriile acestei definiţii. Toate celelalte reprezentări ale lui Hristos erau „impropriu numite astfel", întrucît erau cópii nesatisfăcătoare şi infidele. Prin formularea acestei acuzaţii

Apud Nichif. *Antirr.* 1,15 (*PG* 100:225)

CCP (754) *apud* CNic. (787) (Mansi 13:257)

de idolatrie la adresa cultului creştin al icoanelor, iconoclaştii au reînviat critica mai veche împotriva imaginilor, considerate ca fiind o formă de înşelăciune, atacînd „înşelăciunea asemănării realizată de pictori, care se abate de la închinarea la ceea ce este sublim şi plăcut lui Dumnezeu în favoarea cultului decăzut al creaturilor practicat astăzi de oameni". Închinarea lui Dumnezeu în duh şi adevăr era adorarea Lui în adevărata Sa natură, iar imaginile nu puteau fi decît artificiale, şi, ca atare, înşelătoare. Pe scurt, „ei considerau că imaginile distrag sufletul omenesc de la adoraţia superioară a lui Dumnezeu şi îl îndreaptă spre adoraţia inferioară şi materială a creaturii", ceea ce constituia esenţa idolatriei, condamnată în porunca a doua din Decalog.

CCP (754) *apud* CNic. (787) (Mansi 13:229)

Martin (1930) 115

Ieş. 20:4

După cîte spuneau iconoclaştii era evident pentru toată lumea că „portretizarea lui Hristos într-o imagine era o invenţie a mentalităţii idolatre". Prin imaginile lor, păgînii greci glorificau şi onorau ceea ce le era propriu, însă acest comportament nu era permis creştinilor. Argumentul ortodox potrivit căruia trebuia făcută o distincţie fundamentală între cultul imaginilor practicat de grecii păgîni şi cel practicat de grecii creştini era respins ca fiind un argument sofistic, întrucît nu exista diferenţă reală între cele două. Apărarea patristică a dogmei despre Sfînta Treime justifica această dogmă prin afirmarea faptului că nu trei închinări, ci una singură se adresează Dumnezeului unic şi întreit în persoane. Acest argument patristic, care fusese deja atacat din alte direcţii, a fost ameninţat o dată în plus prin adoptarea de către Biserică a imaginilor, întrucît acest fapt demonstra că închinarea ortodocşilor se adresa unei pluralităţi de obiecte. Proliferarea icoanelor şi cultul adresat lor însemnau că acum erau „mulţi Domni" şi „mulţi Hristoşi" şi aceasta echivala cu politeismul. Căci, dacă închinarea adusă exclusiv lui Dumnezeu era datoria oamenilor şi a îngerilor, cum ar putea simpla cinstire a unei imagini să se adreseze lui Hristos? Or nu cumva erau două feluri de închinare, una dedicată lui Hristos şi cealaltă imaginii sale? Dacă aşa stăteau lucrurile, atunci aceasta era blasfemie şi idolatrie. În formularea acestei ecuaţii dintre imagine şi idol, iconoclaştii îşi extrăgeau argumentaţia dintr-un şir de respectabili teologi ortodocşi care căutaseră să deducă superioritatea Evangheliei în faţa păgînismului, întemeindu-se pe motivul că destinatarul cultului era Creatorul şi nu creatura.

Apud Teod. Stud. *Antirr.* 3. 1. 55 (*PG* 99:413)

Apud Nichif. *Antirr.* 3. 28 (*PG* 100:420)

Apud Teod. Stud. *Antirr.* 1. 16 (*PG* 99:345)

Vezi vol. I: 236-237; 251
Vezi *infra*, pp. 230-231; 256-259

Apud Teod. Stud. *Antirr.* 1.2 (*PG* 99:329)
1Cor. 8,5
Apud Teod. Stud. *Antirr.* 1.9 (*PG* 99:337)

Apud Teod. Stud. *Antirr.* 3. 39 (*PG* 99:424)

Mai puţin evidentă în aceast context, deşi nu întru totul absentă, era un alt gen de acuzaţie împotriva icoanelor

Vezi *supra*, pp. 128-129

Vezi vol. I: 174-177

Vezi vol. I: 351-354

Dion. Ar. *N. d.* 3.1 (*PG* 3:680)

Dion. Ar. *I. c.* 3.2 (*PG* 3:165); Max. *Mist.* 24 (*PG* 91:705)

creştine, şi anume, argumentul hristologic formulat în secolul al IV-lea de către Eusebie şi Epifanie. După prima înfrîngere a iconoclasmului la cel de-al VII-lea conciliu ecumenic ţinut la Niceea în 787, acest argument a început să ocupe un loc din ce în ce mai important în polemicile iconoclaste, şi, prin urmare, şi în răspunsurile ortodoxe; în cele din urmă, el a devenit cea mai eficientă armă doctrinară (spre deosebire de cea politică) a ortodocşilor. Deducerea unei concluzii din dezvoltarea hristologică părea a fi evidentă atunci cînd teologii se foloseau de relaţia dintre divin şi uman în Hristos ca exemplu al dialecticii dintre finit şi infinit, aşa cum se manifesta această dialectică, de exemplu, în relaţia dintre elementele pămînteşti şi cele cereşti în Euharistie. O asemenea aplicare a analogiei hristologice la alte dogme devenise din ce în ce mai atrăgătoare pentru creştinii răsăriteni încă de cînd gîndirea lui Dionisie Areopagitul interpretase relaţiile dintre timp şi eternitate, dintre ierarhia bisericească şi cea celestă, ca făcînd parte dintr-un mare „lanţ" ontologic. Pentru discuţia de faţă, era o chestiune de mare relevanţă istorică faptul că unul dintre termenii tehnici favoriţi din tradiţia dionisiană, folosiţi pentru a reda ideea acestui lanţ al fiinţării între diferitele niveluri ale realităţii, era tocmai acela de „chip". Prin urmare, era perfect natural ca luptătorii angajaţi în controversa icoanelor să aducă drept martor doctrina persoanei lui Hristos.

Apud Nichif. *Antirr.* 1.42 (*PG* 100:308)

CCP (754) *apud* CNic. (787) (Mansi 13:252)

Apud Ioan Ierus. *Const.* 4 (*PG* 95:317)

Taxonomia ereziilor hristologice începînd cu secolul al IV-lea şi îmbogăţirea vocabularului dogmatic în legătură cu persoana Dumnezeu-Omului le-a furnizat iconoclaştilor o varietate de dovezi asupra faptului că apărătorii icoanelor erau heterodocşi în doctrina lor despre Hristos. Aceste dovezi pot fi rezumate într-un silogism disjunctiv: o imagine a lui Hristos fie încerca să-L reprezinte atît după natura Sa divină, cît şi după cea umană, fie se mulţumea să-L portretizeze doar în umanitatea Sa. Dacă s-ar fi susţinut prima variantă, aceasta ar fi echivalat cu a afirma că natura dumnezeiască ar fi susceptibilă de a fi circumscrisă într-un portret (περιγραπτός). Şi oricine ar fi susţinut ceva de acest fel se făcea vinovat de presupunerea ridicolă că „odată cu circumscrierea trupului creat, el a circumscris de asemenea şi dumnezeirea Sa, care nu poate fi circumscrisă". Însă aceasta încălca doctrina ortodoxă a dumnezeirii lui Hristos. Potrivit iconoclaştilor, dumnezeirea lui Hristos era „cu neputinţă de circumscris, ori de înţeles, de supus suferinţei, sau de priceput". Această persoană totală

în cele două naturi ale sale era unicul chip al lui Dumnezeu, și chipul împărtășea cu prototipul această calitate a incomprehensibilității. Se pare că unii iconoclaști ar fi susținut că era permis ca Hristos să fie reprezentat înainte de patima, moartea și învierea Sa, însă că după învierea Sa pînă și trupul Său moștenise nemurirea și nu mai putea fi circumscris într-o imagine. Însă iconoclaștii par a fi susținut în mod obișnuit că pînă și „minunile mîntuitoare și patimile lui Hristos" de dinainte de învierea Sa nu trebuiau reprezentate în imagini, întrucît și acestea au fost faptele aceleiași persoane divino-umane. Drept răspuns, ortodocșii n-aveau de ales decît să fie de acord că, „în calitate de chip a Tatălui, [Hristos] nu poate fi circumscris", însă stăruiau asupra faptului că întruparea a făcut posibilă reprezentarea acestui chip. Iar aceasta, potrivit iconoclaștilor, echivala cu a trece de la eroarea de a învăța că dumnezeirea putea fi portretizată la eroarea împărțirii celor două naturi în Hristos.

Apud Teod. Stud. *Antirr.* 3. 1. 39 (*PG* 99:408)

Apud Nichif. *Antirr.* 3.38 (*PG* 100:437)

Apud Ioan D. *Imag.* 2.4 ; 3, 2 (*PG* 94:1285; 1320) [Fecioru, pp. 97-123]

Teod. Stud. *Antirr.* 3. 1. 40 (*PG* 99:408)

Apud Nichif. *Antirr.* 1.42 (*PG* 100:308)

Căci, dacă Logosul adoptase natura umană în propriul său ipostas dumnezeiesc, care era nevăzut și fără formă externă, un artist care pretindea că reprezintă o imagine a acestei naturi umane însemna că o despărțea, de fapt, de persoana lui Hristos. În cuvintele lui Constantin al V-lea, „dacă cineva realizează un chip al lui Hristos, ...acela nu a pătruns cu adevărat adîncimile dogmei unirii inseparabile a celor două naturi în Hristos". Oricine apăra imaginile spunînd că „noi reprezentăm doar imaginea... trupului" lui Hristos cădea în nestorianism. La Calcedon, în 451, Biserica ortodoxă a definit dogma persoanei lui Hristos ca fiind „cunoscută în două firi, neamestecate, neschimbate, neîmpărțite, nedespărțite". Folosind același vocabular tehnic, iconoclaștii îi puteau acuza pe apărătorii icoanelor de erezie hristologică. Unirea naturilor era „fără amestecare..., adică, două [firi] într-o persoană, chiar dacă fiecare chip se știe că este derivat dintr-un prototip"; de aici, singura modalitate de utilizare corectă a termenului „chip" în cazul lui Hristos era pentru a descrie relația Sa cu Tatăl. Era imposibil să realizezi portretul acestei unice persoane fără amestecarea firilor – decît dacă mergem la extrema opusă și încălcăm a doua pereche a interdicțiilor din decretul calcedonian. Dacă firea dumnezeiască „rămîne nedespărțită [de cea umană] chiar și în suferința" lui Hristos, rezultă că nu se poate realiza o reprezentare a Patimilor sau a oricărui alt aspect al vieții lui Hristos, în afară de cazul în care se poate reprezenta, de asemenea,

Apud Teod. Stud. *Antirr.* 3. 1. 22 (*PG* 99:400)

Apud Nichif. *Antirr.* 2.1 (*PG* 100:329)

CCP (754) *apud* CNic. (787) (Mansi 13:252)

Vezi vol. I:275-278

Apud Nichif. *Antirr.* 1.9 (*PG* 100:216)
Apud Nichif. *Antirr.* 1.19 (*PG* 100:232)

CCP (754) *apud* CNic. (787) (Mansi 13:257)

Apud Nichif. *Antirr.* 1.23 (*PG* 100:253)

Apud Nichif. *Antirr.* 1.22 (*PG* 100:248-249); CCP (754) *apud* CNic. (787) (Mansi 13:257)

Apud Teod. Stud. *Antirr.* 3. 1. 15 (*PG* 99:396)

şi firea dumnezeiască, ceea ce este, prin definiţie, imposibil. Iar a picta o imagine care să nu redea şi natura dumnezeiască însemna să-L transformi pe Hristos într-o simplă creatură, ca şi cum în El ar fi existat doar natura umană. Întrucît cele două naturi erau de nedespărţit, o astfel de portretizare făcea din omul Iisus o a patra persoană din Treime, prin pretenţia de a fi capabili să-L privim despărţit de Logos. Hristologia ortodoxă se oprise la poziţia conform căreia nu exista o persoană separată a omului Iisus. Iar dacă firea Sa umană era „om universal”, cum putea fi El reprezentat într-un chip tangibil şi policrom?

Alexander (1958) 53

Astfel, „de partea iconoclaştilor, cele mai puternice arme erau interdicţiile Vechiului Testament, conceptul esenţial de chip şi dilema hristologică propusă pentru prima dată de Constantin al V-lea”. Însă extrapolarea principiilor din hristologie şi folosirea lor în noi domenii de interes dogmatic era o strategie care nu constituia doar apanajul iconoclaştilor. Acceptînd definiţia dată de iconoclaşti problemei ca fiind una hristologică, apărătorii icoanelor au putut să afirme că cele două părţi păreau a fi de acord în problema ipostasului lui Hristos, dar nu şi în problema firilor şi a relaţiilor dintre ele. Însă, pe cînd această dispută se încheia, iconoclaştii, care introduseseră argumentul hristologic, se aflau deja în postura de acuzaţi pentru faptul de a nu fi avut nici ei o viziune corectă asupra ipostasului. Ei nu puteau face faţă necesităţilor evlaviei populare şi monastice, mai ales cînd acestea au fost întărite cu autoritatea imperială, şi aceasta este ceea ce i-a învins; forma doctrinară pe care aceste solicitări au luat-o a fost însă în formularea sa cea mai fermă, aplicarea dogmei întrupării la controversa asupra icoanelor.

Nichif. *Antirr.* 1.20 (*PG* 100:237)

Imaginile ca icoane

Deşi cinstea acordată icoanelor era adînc înrădăcinată în evlavia credincioşilor răsăriteni şi a fost apărată cu înflăcărare de către călugări, totuşi, sarcina de a o înzestra cu o strategie elaborată de apărare teologică a revenit lui Ioan Damaschin, lui Teodor Studitul şi patriarhului Nichifor. Asemenea gîndirii iconoclaştilor, teologia iconofililor a trecut şi ea prin mai multe perioade: „tradiţională”, „hristologică” şi „scolastică”. Totuşi, pentru scopurile noastre, devotamentul faţă de icoane manifestat în credinţele poporului, apărarea exprimată în învăţătura teologilor şi

Alexander (1958) 189

biruința icoanelor manifestată în conținutul mărturisirilor conciliilor ortodoxe ar trebui tratate împreună. Chiar dacă unii numesc sistemul lui Teodor o „iconosofie alcătuită din superstiție, magie și scolastică" sau dacă alții îl consideră pe Nichifor ca fiind „probabil cel mai pătrunzător spirit dintre toți apărătorii icoanelor", definiția doctrinară a chipurilor ca icoane a avut cîștig de cauză asupra definiției doctrinare a chipurilor ca idoli, în mare măsură datorită clarificărilor teologice oferite de acești trei gînditori din secolele al VIII-lea și al IX-lea, cît și datorită unora dintre colaboratorii lor mai puțin cunoscuți.

Harnack (1931) 2: 490

Ehrhard (1897) 150

Tocmai sub patronajul lor ortodoxia a decretat „ca cinstitele și sfintele icoane să fie înălțate, asemenea semnului cinstitei și de-viață-dătătoarei cruci... în sfintele biserici ale lui Dumnezeu..., adică icoana Domnului nostru Iisus Hristos, Mîntuitorul, ca și cea a neprihănitei Stăpîne, sfînta Maică a lui Dumnezeu, și cele ale cinstiților îngeri și ale tuturor sfinților și drepților".

CNic. (787) *Act.* 7 (Mansi 13:378)

În reflecția asupra relației dintre această formulă și istoria anterioară a Bisericii, iconofilii s-au văzut în postura de moștenitori legitimi ai străvechii ortodoxii, iar pe iconoclaști i-au privit ca pe niște urmași ai vechilor dușmani ai credinței adevărate.

Ioan Ierus. *Const.* 18 (*PG* 95:336)

Vechile erezii greșiseră în privința umanității lui Hristos, iar iconoclasmul asupra dumnezeirii Sale; vechii persecutori purtaseră război împotriva sfinților pe cînd aceștia se aflau în viață, iar persecutorii mai de pe urmă chiar și împotriva sfinților trecuți la Domnul.

Nichif. *Antirr.* 2.6 (*PG* 100:344-345)

În vreme ce acei persecutori se făcuseră vinovați de fapte rele, iar ereticii se mulțumiseră pînă acum să rămînă doar la vorbe rele, iconoclaștii, în schimb, au recurs, în campania lor împotriva icoanelor, la fapte ca și la vorbe, deopotrivă.

Nichif. *Imag.* 60 (*PG* 100:245)

Așa i-a condus diavolul pe dușmanii Bisericii de la o extremă la alta, de la închinarea la reprezentări ale oamenilor și ale animalelor în păgînism la distrugerea chipurilor lui Hristos și ale sfinților în iconoclasm.

Ioan D. *Imag.* 2.4 (*PG* 94:1285) [Fecioru, p. 97]

Dacă echivalarea iconoclastă a chipurilor cu idolii se baza pe o anume definiție a ceea ce trebuia să fie un chip adevărat, tot așa și apărarea iconofilă a imaginilor ca icoane pleca de la propria definiție, sensibil diferită. Această definiție a luat diverse forme verbale și logice. Întemeindu-se pe apostolul Pavel, Ioan Damaschin definea icoana ca fiind „o oglindă și un simbol figurativ, potrivite limitelor firii noastre umane"[1].

1Cor. 13,12

Ioan D. *Imag.* 2.5; 3.2 (*PG* 94:1288; 1320)

Întemeindu-se pe Dionisie

1. Fecioru, pp. 98 și 124 : „Icoana este o oglindă și o ghicitură adecvată grosimii corpului nostru" (n. tr.).

CCP (754) *apud* CNic. (787) (Mansi 13:257)

Apud Nichif. Antirr. 1.23 (PG 100:253)

Apud Nichif. Antirr. 1.22 (PG 100:248-249); CCP (754) apud CNic. (787) (Mansi 13:257)

Apud Teod. Stud. Antirr. 3. 1. 15 (PG 99:396)

şi firea dumnezeiască, ceea ce este, prin definiţie, imposibil. Iar a picta o imagine care să nu redea şi natura dumnezeiască însemna să-L transformi pe Hristos într-o simplă creatură, ca şi cum în El ar fi existat doar natura umană. Întrucît cele două naturi erau de nedespărţit, o astfel de portretizare făcea din omul Iisus o a patra persoană din Treime, prin pretenţia de a fi capabili să-L privim despărţit de Logos. Hristologia ortodoxă se oprise la poziţia conform căreia nu exista o persoană separată a omului Iisus. Iar dacă firea Sa umană era „om universal", cum putea fi El reprezentat într-un chip tangibil şi policrom?

Alexander (1958) 53

Astfel, „de partea iconoclaştilor, cele mai puternice arme erau interdicţiile Vechiului Testament, conceptul esenţial de chip şi dilema hristologică propusă pentru prima dată de Constantin al V-lea". Însă extrapolarea principiilor din hristologie şi folosirea lor în noi domenii de interes dogmatic era o strategie care nu constituia doar apanajul iconoclaştilor. Acceptînd definiţia dată de iconoclaşti problemei ca fiind una hristologică, apărătorii icoanelor au putut să afirme că cele două părţi păreau a fi de acord în problema ipostasului lui Hristos, dar nu şi în problema firilor şi a relaţiilor dintre ele. Însă, pe cînd această dispută se încheia, iconoclaştii, care introduseseră argumentul hristologic, se aflau deja în postura de acuzaţi pentru faptul de a nu fi avut nici ei o viziune corectă asupra ipostasului. Ei nu puteau face faţă necesităţilor evlaviei populare şi monastice, mai ales cînd acestea au fost întărite cu autoritatea imperială, şi aceasta este ceea ce i-a învins ; forma doctrinară pe care aceste solicitări au luat-o a fost însă în formularea sa cea mai fermă, aplicarea dogmei întrupării la controversa asupra icoanelor.

Nichif. Antirr. 1.20 (PG 100:237)

Imaginile ca icoane

Deşi cinstea acordată icoanelor era adînc înrădăcinată în evlavia credincioşilor răsăriteni şi a fost apărată cu înflăcărare de către călugări, totuşi, sarcina de a o înzestra cu o strategie elaborată de apărare teologică a revenit lui Ioan Damaschin, lui Teodor Studitul şi patriarhului Nichifor. Asemenea gîndirii iconoclaştilor, teologia iconofililor a trecut şi ea prin mai multe perioade : „tradiţională", „hristologică" şi „scolastică". Totuşi, pentru scopurile noastre, devotamentul faţă de icoane manifestat în credinţele poporului, apărarea exprimată în învăţătura teologilor şi

Alexander (1958) 189

biruința icoanelor manifestată în conținutul mărturisirilor conciliilor ortodoxe ar trebui tratate împreună. Chiar dacă unii numesc sistemul lui Teodor o „iconosofie alcătuită din superstiție, magie și scolastică" sau dacă alții îl consideră pe Nichifor ca fiind „probabil cel mai pătrunzător spirit dintre toți apărătorii icoanelor", definiția doctrinară a chipurilor ca icoane a avut cîștig de cauză asupra definiției doctrinare a chipurilor ca idoli, în mare măsură datorită clarificărilor teologice oferite de acești trei gînditori din secolele al VIII-lea și al IX-lea, cît și datorită unora dintre colaboratorii lor mai puțin cunoscuți. Tocmai sub patronajul lor ortodoxia a decretat „ca cinstitele și sfintele icoane să fie înălțate, asemenea semnului cinstitei și de-viață-dătătoarei cruci... în sfintele biserici ale lui Dumnezeu..., adică icoana Domnului nostru Iisus Hristos, Mîntuitorul, ca și cea a neprihănitei Stăpîne, sfînta Maică a lui Dumnezeu, și cele ale cinstiților îngeri și ale tuturor sfinților și drepților". În reflecția asupra relației dintre această formulă și istoria anterioară a Bisericii, iconofilii s-au văzut în postura de moștenitori legitimi ai străvechii ortodoxii, iar pe iconoclaști i-au privit ca pe niște urmași ai vechilor dușmani ai credinței adevărate. Vechile erezii greșiseră în privința umanității lui Hristos, iar iconoclasmul asupra dumnezeirii Sale; vechii persecutori purtaseră război împotriva sfinților pe cînd aceștia se aflau în viață, iar persecutorii mai de pe urmă chiar și împotriva sfinților trecuți la Domnul. În vreme ce acei persecutori se făcuseră vinovați de fapte rele, iar ereticii se mulțumiseră pînă acum să rămînă doar la vorbe rele, iconoclaștii, în schimb, au recurs, în campania lor împotriva icoanelor, la fapte ca și la vorbe, deopotrivă. Așa i-a condus diavolul pe dușmanii Bisericii de la o extremă la alta, de la închinarea la reprezentări ale oamenilor și ale animalelor în păgînism la distrugerea chipurilor lui Hristos și ale sfinților în iconoclasm.

Harnack (1931) 2:490

Ehrhard (1897) 150

CNic. (787) *Act.* 7 (Mansi 13:378)

Ioan Ierus. *Const.* 18 (*PG* 95:336)

Nichif. *Antirr.* 2.6 (*PG* 100:344-345)

Nichif. *Imag.* 60 (*PG* 100:245)

Ioan D. *Imag.* 2.4 (*PG* 94:1285) [Fecioru, p. 97]

Dacă echivalarea iconoclastă a chipurilor cu idolii se baza pe o anume definiție a ceea ce trebuia să fie un chip adevărat, tot așa și apărarea iconofilă a imaginilor ca icoane pleca de la propria definiție, sensibil diferită. Această definiție a luat diverse forme verbale și logice. Întemeindu-se pe apostolul Pavel, Ioan Damaschin definea icoana ca fiind „o oglindă și un simbol figurativ, potrivite limitelor firii noastre umane"[1]. Întemeindu-se pe Dionisie

1Cor. 13,12

Ioan D. *Imag.* 2.5; 3.2 (*PG* 94:1288; 1320)

1. Fecioru, pp. 98 și 124: „Icoana este o oglindă și o ghicitură adecvată grosimii corpului nostru" (n. tr.).

Dion. Ar. *I. b.* 2. 8. 2 (*PG* 3:397)

Teod. Stud. *Ep. imag.* (*PG* 99:500-501); Ştef. Bostr. *fr.* (*ST* 76:203)

Teod. Stud. *Antirr.* 1. 8 (*PG* 99:337)

Ioan D. *Imag.* 2.11; 3.10 (*PG* 94:1296; 1333)

Ioan D. *Imag.* 3.16 (*PG* 94:1337)

Nichif. *Antirr.* 1.28 (*PG* 100:277)

Areopagitul, Teodor Studitul definea drept „o asemănare a celui a cărui imagine este, arătînd în sine, prin imitaţie, caracterul arhetipului său.... cel adevărat în asemănare, arhetipul în chip". Alte definiţii, unele dintre ele produse de aceiaşi gînditori menţionaţi aici, apăreau fără referiri explicite la autoritatea întemeietoare a Scripturii sau a tradiţiei. Teodor Studitul numea icoana „un fel de pecete şi reprezentare, purtînd în ea însăşi forma autentică a celui de la care îşi primeşte şi numele". Inspirîndu-se aparent din uzul precreştin, Damaschin definea icoana drept „un triumf, o proclamare şi un monument pentru comemorarea unei victorii", în acest caz biruinţa împotriva demonilor a lui Hristos şi a celor ce cred în El[1]. Din nou, el definea icoana ca fiind „o asemănare, o ilustrare, şi o reprezentare a ceva, arătînd în el însuşi cee ce este reprezentat"[2]. Una dintre cele mai complete şi abstracte definiţii de acest fel a fost furnizată de către Nichifor care a inventariat elementele componente ale icoanei după cum urmează: „o asemănare a unui arhetip, avînd imprimată în ea forma a ceea ce reprezintă prin similaritate, şi deosebindu-se [de aceea] numai prin diferenţa de esenţă în funcţie de materialele [din care este făcută]; sau o imitaţie şi similitudine a arhetipului, diferenţiindu-se [de el] în esenţă şi substanţă; sau un produs al unui meşteşug, plăsmuit în conformitate cu imitarea arhetipului, însă deosebindu-se de acesta în esenţă şi substanţă".

Nichif. *Antirr.* 1. 30 (*PG* 100:280)

Teod. Stud. *Antirr.* 1.11 (*PG* 99:341)

Nichif. *Antirr.* 1.30 (*PG* 100:280)

Ioan D. *Imag.* 1.9 (*PG* 94:1240) [Fecioru, p.45]

Toate aceste definiţii, chiar şi cele mai abstracte, se întemeiau pe ideea că un chip trebuia să fie înţeles şi definit pe baza celui cu care era înrudit, al lui „spre care" (πρός τι). Această idee implica, pe de o parte, o strînsă legătură, iar, pe de alta, o distincţie precisă între chip şi ceea ce era închipuit. „Prin natură", aşadar, „Hristos este un lucru, iar chipul lui Hristos este altul, şi totuşi, există o identitate între ele, deoarece sînt numite la fel." Identitatea între chip şi prototip nu era, cum susţinuse teoria iconoclastă, consubstanţială. Dimpotrivă, un chip trebuie să fie „o asemănare care înfăţişează prototipul, astfel încît păstrează o oarecare distincţie faţă de el". Chiar înainte de controversa icoanelor, astfel de definiţii fuseseră formulate de către Maxim care remarcase că, „deşi un chip

1. Fecioru, pp. 104 şi 134: „icoana este triumf, vădire, inscripţie pe o coloană, spre aducere aminte a victoriei" (n. tr.).
2. Fecioru, p. 137: „Icoana este o asemănare, un model, o întipăritură a cuiva, care arată în ea pe cel ce este înfăţişat" (n. tr.).

poartă o imuabilă şi, într-un anume sens, perfectă asemănare cu arhetipul său, cu toate acestea, el rămîne, în esenţă, diferit de el", mai ales pentru faptul că, în cazul reprezentărilor creştine, originalul este viu, iar reprezentarea sa nu; rezultă de aici că era esenţial să se facă distincţia între asemănare şi identitate. Măiestria artistică putea imita adevărata natură a ceea ce era reprezentat, dar aceasta nu putea face ca originalul şi reprezentarea lui să fie identice în esenţă. Din toate acestea reieşea că, atunci cînd cineva se închina unui chip, prin aceasta el aducea închinare nu esenţei chipului, ci mai degrabă amprentei prototipului care s-a întipărit ca un sigiliu pe materia chipului.

Max. *Schol. I. b.* 4.1 (*PG* 4: 152-153)

Nichif. *Antirr.* 1.16 (*PG* 100: 225)

Teod. Stud. *Antirr.* 3.3.2. (*PG* 99: 421)

Lămurind natura chipului şi a relaţiei acestuia cu prototipul său, teologii iconofili au putut să aşeze apărarea icoanelor în cadrul unei mult mai cuprinzătoare clasificări a chipurilor. Bazîndu-se pe Pseudo-Dionisie, ei au putut interpreta universul ca o ierarhie gradată a chipurilor, în care există o strînsă legătură şi o implicare activă între chip şi prototipul său, dar nu o identitate de esenţă. În varii dezvoltări ale acestei stratificări a chipurilor, Ioan Damaschin identificase mai multe sensuri ale termenului „chip" în vocabularul creştin despre Dumnezeu: Fiul lui Dumnezeu drept chip al Tatălui; voinţa veşnică a Tatălui de a crea chipuri şi paradigme ale lumii văzute; cele văzute care joacă rolul de tipuri văzute ale prototipurilor nevăzute; omul ca o creatură „după chipul lui Dumnezeu", şi, prin urmare, „chemat la existenţă de Dumnezeu ca o imitaţie"; „tipurile" Vechiului Testament, care au constituit umbra celor ce aveau să vină în cel Nou; reprezentările ridicate ca memoriale, fie în cărţi sau în imagini, în cuvinte sau în obiecte, spre cinstirea faptelor glorioase din trecut, arătînd spre cele trecute, la fel cum umbrele Vechiului Testament arătau spre cele viitoare. Ca un exemplu special al ultimei categorii, icoanele se puteau justifica în opoziţie cu încercarea de a le privi ca pe nişte idoli creştini. În ciuda evidentelor implicaţii neoplatonice pe care le aduce cu sine faptul de a vorbi despre imaginile preexistente, pe baza cărora Dumnezeu creasе realităţile particulare ale lumii văzute, o astfel de clasificare furniza o fundamentare generală în sprijinul pledoariei iconofililor.

[Col. 2,16-17; Evr. 10,1 – n. tr.]

Ioan D. *Imag.* 1.9-13; 3. 18-23 (*PG* 94: 1240-1244; 1340-1344)

Nichit. Stit. *Iud.* 20 (*SC* 81: 436)

Pledoaria era întărită, după socoteala lor, de capacitatea lor de a apela la ceea ce trebuie desemnat ca argumente „psihologice" în favoarea icoanelor. Astfel de argumente şi-au găsit locul destul de devreme în campania

pentru apărarea imaginilor creştine. Scriind prin prima sau a doua decadă a secolului al VII-lea, Leonţiu din Neapole îşi întreba cititorii dacă, de exemplu, vreunul dintre ei n-ar săruta îmbrăcămintea soţiei răposate, în amintirea ei, şi susţinea că icoanele creştine nu reprezentau nimic altceva decît exemple de o intensitate specială a unor astfel de aduceri aminte. În mod asemănător, Ioan Damaschin nota: „I-am văzut adesea pe cei pătrunşi de dor, care, văzînd veşmintele celor dragi, le îmbrăţişează ca şi cum ar fi vorba de cei dragi în persoană". Cultul creştin al icoanelor era o dovadă a aceleiaşi devoţiuni în cadrul căreia se aduceau cinste şi afecţiune veşmîntului, dar respectul şi afecţiunea se adresau, de fapt, persoanei celui plecat din această lume, fie că e vorba de Hristos, de Maica Sa sau de vreun alt sfînt. Şi exact în acest sens vedea el chipul ca o oglindă potrivită limitărilor trupeşti ale condiţiei umane. Condiţia umană era de o asemenea factură că folosirea unor reazeme ca reprezentările era destul de adecvată. Dacă, spre exemplu, un păgîn i-ar zice unui creştin: „Arată-mi credinţa ta, astfel încît să pot crede şi eu", creştinul ar putea porni de la punctul în care ascultătorul lui se afla, conducîndu-l de la informaţiile furnizate de experienţa senzorială la cele nevăzute. Mai precis, şi-ar duce prietenul la biserică şi i-ar arăta icoanele de acolo, astfel încît păgînul ar întreba despre aceste figuri şi, astfel, s-ar deschide mesajului creştin. Acest tip de argumente sugerau că folosirea icoanelor în cultul creştin nu reprezenta o recădere în păgînism, ci o concesie făcută psihologiei tuturor oamenilor obişnuiţi, fie ei creştini sau păgîni.

Leont. N. *Pred.* 3.10 (*PG* 93:1600)

Ioan D. *Imag.* 3.10 (*PG* 94:1333)

Ioan D. *Imag.* 2.5; 3.2 (*PG* 94:1288; 1320)

Ioan Ierus. *Const.* 10 (*PG* 95:325)

O trăsătură a acestei concepţii psihologice, ce avea o relevanţă aparte pentru imaginile creştine era rolul văzului printre celelalte simţuri. În Antichitatea clasică, diverşi autori încercaseră să identifice acest rol analizînd cele cîteva simţuri şi funcţiile lor speciale. Gîndirea creştină moştenise interesul pentru „distincţia simţurilor"[1], specificînd că „auzul e un lucru, văzul e un altul, iar celelalte, asemenea"[2]. După cum spunea Fotie într-o discuţie despre

Arist. *An.* 2.7-11; 3.1-2; Her. *Hist.* 1.8.; Hor. *A. P.* 180-182

Max. *Schol. N. d.* 7.2 (*PG* 4:345); Psell. *Cant.* 2.2 (*PG* 122:573)

---

1. Maxim numeşte simţurile „icoane ale puterilor sufleteşti", „îndrumătoarele elementare ale puterilor sufletului", spre făptuirea virtuţilor şi perceperea raţiunilor din lucruri (*Ambigua*, 83a, PSB 80:218-219) (n. tr.).
2. „Simţirea văzului slujeşte puterii înţelegătoare, adică minţii, cea a auzului puterii cuvîntătoare (raţionale)... vederea sau ochiul e icoana minţii, auzul sau urechea, a cuvîntului (raţiunii)..." (*Ambigua*, 83a, PSB 80:219) (n. tr.)

o icoană a Fecioarei, „văzul, care atinge şi cuprinde obiectul, prin revărsarea razelor optice, transmite minţii esenţa obiectului văzut". Acest lucru este sprijinit şi de limbajul Scripturii cu privire la văz. Cînd Hristos a spus, „Fericiţi sînt ochii voştri... şi urechile voastre", El a binecuvîntat căutarea stării de fericire prin intermediul văzului, şi implicit folosirea icoanelor ca un substitut al zilelor noastre pentru minunile şi celelalte fapte pe care ucenicii Săi au avut privilegiul să le vadă. Cînd profetul Isaia, în prima sa viziune L-a văzut pe Domnul pe tronul Său din templu, aceasta a devenit o dovadă că văzul a căpătat întîietate asupra auzului „prin locul său în trup şi prin natura experienţei sale senzoriale". La începuturi, văzul şi auzul fuseseră coordonate, întrucît mesajul conţinut în Evanghelii a venit prin cuvîntul rostit celor care văzuseră evenimentele descrise de acesta. Acum icoanele puteau substitui cele văzute în vremea Evangheliilor. „Ochiul are întîietate", susţinea Teodor, iar Nichifor arăta că, în multe împrejurări, văzul se dovedeşte a fi mai eficace decît auzul. Capacitatea de a vedea astăzi lemnul dătător de viaţă al crucii compensa nefericita „vedere" a pomului cunoştinţei binelui şi răului din rai. Prin urmare, fiecare dintre simţuri era sfinţit de lucrarea mîntuitoare a lui Dumnezeu. Văzul, în calitatea sa de simţ principal, este sfinţit prin arătarea vizibilă a lui Dumnezeu în Hristos, la fel cum şi auzul era sfinţit prin cuvîntul lui Dumnezeu. Icoana servea ca mijloc pentru această sfinţire a văzului, unită aşa cum era cu auzirea cuvîntului.

Fot. *Om.* 17.5 (Laourdas 170-171)
Mt. 13,16-17
Ioan D. *Imag.* 3.12 (*PG* 94:1333)
Is. 6,1
Teod. Stud. *Antirr.* 3.1.2. (*PG* 99:392)
Nichif. *Antirr.* 3.4 (*PG* 100:381)
Teod. Stud. *Or.* 9.8 (*PG* 99:781)
Nichif. *Antirr.* 3.3; 3.5 (*PG* 100:380; 384)
Fac. 3,6
Teod. Stud. *Or.* 2.4 (*PG* 99:696)
Ioan D. *Imag.* 1.17 (*PG* 94:1248)

Atunci cînd dădeau o atît de mare importanţă rolului simţurilor în cult, iconofilii afirmau, de fapt, importanţa rolului trupului în mîntuire – a trupului fizic al lui Hristos ca mijloc de obţinere a mîntuirii şi a trupului omului ca participant împreună cu sufletul la această lucrare. Iconoclaştii pretindeau că se închină Dumnezeului nevăzut într-un mod în întregime spiritual şi mental, desconsiderînd orice sprijin venit din partea imaginilor. Dar „cum tu, văzut fiind, te închini celor nevăzute?". Bineînţeles că sufletul îl putea adora pe unul Dumnezeu, nevăzut şi imaterial, însă, pentru a face asta, avea nevoie de ajutorul unor mijloace vizibile. Numai prin asemenea mijloace se putea trece la închinarea în duh şi adevăr. Legea biblică şi modelele cultului creştin erau lucruri materiale, însă „ele ne conduc prin cele materiale la Dumnezeu, Care este dincolo de materie". Omul este trup în măsura în care este şi suflet, iar mijloacele harului se adaptează

Ioan D. *Imag.* 3.3 (*PG* 94:1320)
Ioan Ierus. *Const.* 9 (*PG* 95:325)
Ioan D. *Imag.* 2.23 (*PG* 94:1309)

acestei condiţii; există, prin urmare un Botez atît în apă, cît şi în Duhul, şi, drept aceea, omul are nevoie, de asemenea, ca să vadă Dumnezeirea reprezentată în imagini. Or, în cuvintele lui Ioan Damaschin, de la care provine mare parte a acestei argumentaţii, „Poate eşti tu sublim şi în stare să treci dincolo de ceea ce este material..., însă eu, de vreme ce sînt o fiinţă umană şi port un trup, vreau să am de-a face cu cele sfinte şi să le privesc în chip trupesc". Spiritualismul iconoclaştilor părea să îi aşeze în aceeaşi clasă cu vechii gnostici, care pretinseseră că trupul lui Hristos nu era fizic, ci ceresc, şi care dispreţuiau credincioşii preocupaţi de cele ale trupului ca fiind mai puţin spiritualizaţi decît ei. Astfel de afirmaţii concordau cu interesul iconofililor pentru folosirea reprezentărilor ca un substitut pentru cărţi în instruirea credincioşilor neştiutori de carte.

Ioan D. *Imag.* 3.12 (*PG* 94:1336)

Ioan D. *Imag.* 1 (*PG* 94:1264)

Teod. Stud. *Ref.* 4; 8 (*PG* 99:445; 452)

În temeiul acestor convingeri despre doctrină şi cult, iconofilii au răspuns cu indignare la acuzaţia de idolatrie: „Adevărul nu este eroare şi nici nu fugim înapoi la idolatrie". Acuzaţia împotriva lor se fundamenta pe incapacitatea de a face unele distincţii esenţiale. Întrucît iconoclaştii nu făceau distincţia între sacru şi profan, nu înţelegeau că nu putea fi nici o legătură între templul adevăratului Dumnezeu şi cultul idolilor. „Ce persoană cu ceva judecată nu înţelege distincţia dintre un idol şi o icoană?" Idolul era reprezentarea unor persoane şi lucruri lipsite de realitate sau substanţă, în timp ce icoanele reprezentau persoane reale; cei care nu reuşeau să observe această distincţie erau cei care trebuiau să fie acuzaţi de idolatrie. În fond, distincţia dintre cele două era următoarea: reprezentările aparţinînd cultului păgîn erau consacrate slujirii diavolului, în timp ce icoanele cultului creştin erau dedicate slavei adevăratului Dumnezeu. După cum spunea Teodor Studitul într-unul din acrostihurile sale, reprezentarea lui Hristos într-o icoană era un mod de risipire a idolatriei şi nu de repunere a ei în drepturi. Lemnul crucii înlocuise lemnul cultului păgîn, iar sacrificiul euharistic luase locul ritualurilor păgîne; la fel şi monumentele comemorative sacre ale Mîntuitorului răsturnaseră diferitele monumente necurate ale neamurilor. Era, oare, corect să acuzi întreaga Biserică, şi pe dreptcredincioşii trecuţi la cele veşnice, de o ruşinoasă complicitate în idolatrie? Căci, „dacă eu m-aş închina idolilor, cum aş putea cinsti mucenicii, care au sfărîmat idolii?". Nu era exact a descrie cultul icoanelor ca fiind idolatrie, întrucît „a-ţi face dumnezeu"

Teod. Stud. *Ref.* 2 (*PG* 99:444)

Nichif. *Imag.* 73 (*PG* 100:789)
Teod. Stud. *Antirr.* 1.7 (*PG* 100:337)

Nichif. *Antirr.* 1.29 (*PG* 100:277)

Teod. Stud. *Ref.* (*PG* 99:440); Petr. Sic. *Ist.* 7 (*PG* 104:1249)

Nichif. *Antirr.* 3.40 (*PG* 100:453)

Nichif. *Imag.* 47; 82 (*PG* 100:696; 809)

Leont. N. *Pred.* 3 (*PG* 93:1601)

Teod. Stud. *Icon.* 1 (*PG* 99:485)

Nichif. *Imag.* 48 (*PG* 100:700)

Nichif. *Antirr.* 1.42 (*PG* 100:308)

Nichif. *Imag.* 41 (*PG* 100:661)

însemna a te închina la ceva ce nu era dumnezeiesc, ca şi cum ar fi fost. Adevăraţii închinători ai Sfintei Treimi eliminaseră orice formă de idolatrie în slujirea adevăratului Dumnezeu. Ortodoxia lor reprezenta o cale de mijloc între falsul spiritualism al iconoclaştilor şi falsul materialism al idolatrilor. Fiecare rămăşiţă a „spiritului păgîn şi muritor" fusese înlăturată din mărturisirea lor ortodoxă şi din cultul lor curat.

Teod. Stud. *Antirr.* 2.6 (*PG* 99:356)

Nichif. *Antirr.* 2.17 (*PG* 100:401)

Teod. Stud. *Antirr.* 1.7 (*PG* 99:337)

Is. 19,1

Mt. 2,13-15

Teod. Stud. *Or.* 3.4 (*PG* 99:704)

Nichif. *Imag.* 78 (*PG* 100:801)

Col. 1,15

Fac. 1,27

Ioan D. *Imag.* 2.26 (*PG* 94:1345)

Aceasta fiind adevărata stare a cultului ortodox, constituia o distorsionare a Scripturii faptul că iconoclaştii aplicau la adresa cultului pasajele biblice care interziceau construirea de şi închinarea la falşi dumnezei, sau că se întrebau: „Unde stă scris [în Scriptură] că trebuie să se aducă închinare icoanei lui Hristos ?". Răspunsul la această întrebare retorică era: „Oriunde este scris că trebuie să I se aducă închinare lui Hristos". Ca temei al atacului lor împotriva icoanelor, iconoclaştii interpretau în mod fals cuvintele Scripturii şi „spusele mistagogilor Bisericii", care erau Părinţii. Prin „aplicarea la icoana lui Hristos" a acelor „afirmaţii scripturistice îndreptate împotriva reprezentărilor idolatre ale grecilor", ei răstălmăceau intenţia Scripturii. Venirea lui Hristos, al cărui chip primea închinare în Biserica ortodoxă, adusese cu ea sfîrşitul idolatriei; cînd Scriptura profeţise că „idolii Egiptului tremură înaintea feţei Lui", aceasta era o prezicere a fugii în Egipt a copilului Hristos. Pasaje cum ar fi cel de la Isaia 63,7-14 (LXX), care fuseseră folosite de apologeţii mai timpurii ai credinţei pentru a dovedi deofiinţimea dintre Tatăl şi Fiul, se dovedeau a fi acum utile ortodocşilor în demonstrarea faptului că ei nu se făceau vinovaţi de idolatrie. De fapt, după cum spune Scriptura, Însuşi Dumnezeu fusese primul care avusese chipuri ale Sale. Primul dintre acestea era Fiul cel veşnic al lui Dumnezeu ca „chip al nevăzutului Dumnezeu"; apoi a apărut Adam, creat după chipul lui Dumnezeu.

Ieş. 20,4

Ieş. 36,8.35

Ioan D. *Imag.* 3.9 (*PG* 94:1329)

Evr. 9,5

Cel mai important temei scripturistic din arsenalul iconoclast era interzicerea chipurilor cioplite din Decalog, dată lui Israel prin Moise. Însă aceeaşi a doua carte a Pentateuhului lui Moise care conţinea această interdicţie conţinea, cîteva capitole mai jos, şi relatarea construirii cortului sfînt care fusese înzestrat cu chipuri de heruvimi. Confecţionîndu-se chipurile heruvimilor, acestea n-au putut fi imateriale, asemenea heruvimilor înşişi, ci, după cum şi vocabularul Noului Testament demonstra, trebuie să fi fost vorba de „chipurile lor sfinte" care sînt desemnate,

Nichif. *Antirr.* 2.8 (*PG* 100:348)
Nichif. *Imag.* 70 (*PG* 100:769) ; Teod. Abû. Q. *Imag.* 10 (Arendzen 19) ; Ştef. Bostr. *fr.* (*ST* 76:204) ; Ps. Anast. S. *Jud. dial.* 2 (*PG* 89:1233) ; *Trof. Dam.* 3. 6. 3 (*PO* 15:246)
Evr. 9,13
Ioan D. *Imag.* 1.20 (*PG* 94:1252)
Mt. 22,16-21

Ioan D. *Imag.* 3.11 (*PG* 94:1333); Ioan Ierus. *Const.* 5 (*PG* 95:321)
Evr. 10,1
Ioan D. *Imag.* 1. 15 (*PG* 94:1245)
Fac. 18,1
Evr. 2,16
Ioan D. *Imag.* 3. 26 (*PG* 94:1348)

totuşi, ca „heruvimi". Devenea evident că heruvimii fuseseră reprezentaţi în formă umană. În afară de heruvimi, în templu existaseră, de asemenea, sîngele şi cenuşa animalelor sacrificate; acestea fuseseră înlocuite acum de chipurile sfinţilor, pe măsură ce raţionalul a luat locul iraţionalului. Cuvintele lui Hristos despre a da Cezarului ceea ce este al Cezarului şi lui Dumnezeu ceea ce este al lui Dumnezeu echivalau, după cum contextul nu lasă loc de îndoială, cu faptul de a da chipul Cezarului Cezarului; în acelaşi fel trebuia dat şi chipul lui Dumnezeu lui Dumnezeu. Chiar legea care interzisese imaginile era, conform Noului Testament, numai o „umbră" şi nu „chipul" celor viitoare. În relatarea despre Avraam la stejarul Mamvri, se spune despre el că s-a închinat unui înger. Iar dacă Dumnezeu luase asupra Sa nu forma unui înger, ci pe cea a omului, în Hristos, nu era, oare, această formă umană încă şi mai vrednică de închinare? Prin lectura diferită a mărturiilor biblice şi, de fapt, prin reinterpretarea Legii Vechiului Testament în lumina întrupării învăţate în Noul Testament, iconofilii respingeau argumentaţia scripturistică a iconoclaştilor şi revendicau autoritatea Scripturii pentru ei înşişi.

Teod. Abû. Q. *Imag.* 5 (Arendzen 7-9)
Leont. N. *Pred.* 3 (*PG* 93:1600)
Ioan Ierus. *Icon.* 3 (*PG* 96:1352)
Nichif. *Antirr.* 3.35 (*PG* 100:428)

Într-un mod asemănător, ei au revendicat temeiurile practicii cultului creştin – mai mult, chiar şi pe cele ale cultului iudaic. Atacului evreiesc la adresa icoanelor, ortodocşii îi răspundeau astfel: „Aşa cum tu cinstind Cartea Legii, nu te închini naturii pergamentului sau a cernelii, ci cuvintelor lui Dumnezeu din ele, tot aşa eu, cînd mă închin chipului lui Dumnezeu, nu mă închin naturii lemnului şi vopselelor (ferească Dumnezeu !), ci, cuprinzînd portretul neînsufleţit al lui Hristos, nădăjduiesc ca prin el să-L cuprind şi să mă închin lui Hristos Însuşi". O astfel de argumentaţie era încă şi mai oportună în disputele dintre creştini. Dacă icoanelor nu trebuia să li se aducă închinare pentru că erau produse ale priceperii omeneşti, atunci i se mai putea aduce vreunui lucru închinare? Mai precis, puteau, oare, altarul, sau Evangheliile, sau însăşi crucea să constituie obiectul unui cult firesc? Cultul simbolului crucii pare să se fi bucurat de o atenţie specială din partea iconoclaştilor. Deşi susţineau că n-ar trebui făcută nici o distincţie, la nevoie, iconofilii trebuiau să admită că „chipul lui Hristos e vrednic de mai multă cinste şi închinare decît simbolul crucii". Dacă, aşa cum şi iconoclaştii, şi iconofilii învăţau, exista o putere specială în simbolul crucii lui Hristos, cît de multă putere trebuia să

Teod. Stud. *Or.* 2.5 (*PG* 99:697)

existe în simbolul Celui Răstignit, adică în icoana Lui? O dovadă a acestei puteri venise în repetate rînduri prin faptele minunate atribuite icoanelor. Era o axiomă generală faptul că „nici un om cu judecată n-ar îndrăzni să accepte o religie care nu se întemeiază pe minuni dumnezeieşti, care reprezintă o dovadă că săvîrşitorul lor vine cu adevărat de la Dumnezeu". Aceasta se aplica întocmai în cazul icoanelor, întrucît prin moaştele şi icoanele sfinţilor fuseseră scoşi demoni, avuseseră loc arătări minunate, iar păcătoşii fuseseră convertiţi. Apărînd icoanele şi adăugînd argumentele lor la afirmaţiile iconoclaştilor despre prezenţa reală în Euharistie, iconofilii au susţinut că doctrina prezenţei reale, pe care credinţa şi practica poporului păreau a le fi validat dincolo de orice îndoială, conducea ineluctabil la o justificare a icoanelor şi a cultului lor.

Teod. Abû. Q. *Mim.* 1.2 (Graf 90) ; Teod. Abû. Q. *Imag.* 6 (Arendzen 9-10)

Leont. N. *Pred.* 3 (*PG* 93:1601)

Totuşi, acest cult trebuia să satisfacă cerinţele legii divine: „Domnului Dumnezeului tău să te închini şi Lui singur să-I slujeşti". Cum puteau creştinii să aducă închinare icoanelor ţinînd cont de o poruncă atît de exclusivă? Ca să răspundă acestei întrebări incomode ortodocşii au fost constrînşi să propună o teorie a cultului care să protejeze unicitatea cultului adevăratului Dumnezeu şi totuşi să permită alte acte de venerare. Cînd iconoclaştii obiectau că „există un singur fel de cult, nu mai multe", ortodocşii le răspundeau că „aceasta este adevărat despre cultul de adorare" (ἡ λατρευτική), dar cinstirea muritorilor, de exemplu a regilor, era cu toate acestea admisibilă prin analogie şi derivaţie din cultul unic al lui Dumnezeu. Dacă faptul era permisibil în cazul regilor şi al altor conducători lumeşti, era cu atît mai nimerit în atitudinea creştinilor faţă de sfinţi şi icoanele lor. Exista „un cult de adorare pe care-l aducem numai lui Dumnezeu, care este prin natură vrednic de adorare". Însă exista, de asemenea, şi un cult adus „prietenilor şi închinătorilor lui Dumnezeu", care, graţie firii acestora, izvodite din dumnezeire, tot Lui era adresat; această categorie îi includea pe îngeri şi pe sfinţi. Adorarea aparţine numai lui Dumnezeu, însă, fie prin dragoste, fie prin respect, fie prin lege, oamenii sunt legaţi şi de ceilalţi, cărora le aduc respectuoasă închinăciune. Distincţia se întemeia pe mărturia biblică despre cultul acordat creaturilor de către oameni a căror adoraţie pentru unicul şi adevăratul Dumnezeu era ireproşabilă. Cînd astfel de oameni se închinau locurilor şi obiectelor asociate lui Hristos, „nu ne închinăm nici locului,

Deut. 6,13; Mt. 4,10

Teod. Stud. *Antirr.* 1.19 (*PG* 99:348); Teod. Abû Q. *Imag.* 9 (Arendzen 18)

Ioan D. *Imag.* 1.14 (*PG* 94:1244)

Nichif. *Antirr.* 3.10 (*PG* 100:392)

Ioan D. *Imag.* 1.8 (*PG* 94:1240)

Leont. N. *Pred.* 3 (*PG* 93:1600)

nici casei, nici aşezării, nici oraşului, nici pietrelor", ci lui Hristos celui întrupat care s-a descoperit prin ele.

Ioan D. *Imag.* 1. conc. (*PG* 94:1281)

Teod. Stud. *Antirr.* 3.2.1 (*PG* 99:417)

Bineînţeles, iconofilii voiau să se închine nu numai chipului lui Hristos, ci şi sfinţilor şi îngerilor, şi celei de-a doua persoane în cinste după Hristos, Maica Sa, Născătoarea de Dumnezeu. „Cine a văzut vreodată ca moartea să primească cinstire iar suferinţa să primească închinare ?", întreba Ioan Damaschin. „Şi totuşi ne închinăm morţii trupeşti a Dumnezeului nostru şi patimilor Sale mîntuitoare. Ne închinăm icoanei Tale, Doamne ! Ne închinăm la tot cea ce e al tău, slujitorilor tăi, prietenilor tăi, şi mai mai presus de toate Maicii Tale, Născătoarea de Dumnezeu". Hristos era chipul natural al Maicii care i-a dat naştere (εἰκὼν φυσικὴ τῆς τεκούσης αὐτὸν μητρός), ceea ce se pare că vroia să însemne că venerarea acordată ei şi chipului ei era acordată, de fapt, chipului Său şi Lui. În cazul ei, aşadar, cultul icoanei sale nu reprezenta o reînviere a obiceiului păgîn de a venera maicile pămînteşti şi zeităţile materne, întrucît ea era Născătoarea de Dumnezeu – nu o zeiţă, ci purtătoarea Celui Care este Dumnezeu. Într-o predică la „adormirea" (κοιμήσις) Fecioarei, Teodor Studitul îşi exprima veneraţia pentru a ei „icoană umbrită", cu reprezentarea înfăţişării sale asemenea soarelui. Părinţii Bisericii dărîmaseră templele demonilor şi le-au înlocuit cu temple cărora li s-au dat nume de sfinţi ; într-un mod asemănător, ei dăduseră deoparte reprezentările demonilor şi puseseră în locul lor icoanele lui Hristos, ale Maicii Sale şi ale sfinţilor. Cultul sfinţilor nu intra în conflict, ci sprijinea cultul lui Hristos. Un fapt caracteristic cultului ortodox era acela că „noi Îl reprezentăm pe Hristos ca Împărat şi Domn de o aşa manieră încît nu-L lipsim de oastea Lui. Sfinţii sînt acum oastea Domnului". Studiul icoanelor sfinţilor era un mod de împropriere a istoriei acestora, evidentă, de exemplu, în cazul lui Ioan Botezătorul. Adevărata alegere pe care iconoclaştii trebuiau să o facă nu era între păstrarea sau îndepărtarea icoanelor, ci era între lepădarea de icoane sau păstrarea, în vreun fel, a amintirii sfinţilor, întrucît această amintire era nedespărţită de icoane. Avînd în vedere rolul pe care îngerii l-au jucat în viaţa sfinţilor şi, desigur, şi în viaţa lui Hristos, icoanele lor se bucurau de un loc important în evlavia creştină ; căci, dacă Evanghelia spune că un înger al Domnului s-a arătat lui Zaharia, tatăl lui Ioan Botezătorul, aceasta înseamnă că el trebuie să fi luat o formă vizibilă, prin urmare una care poate fi

Teod. Stud. *Icon.* 1 (*PG* 99:489)

Teod. Stud. *Or.* 5.2 (*PG* 99:721)

Ioan D. *Imag.* 2.11 (*PG* 94:1293-1296)

Ioan D. *Imag.* 2.15 (*PG* 94:1301)

Teod. Stud. *Or.* 8.8 (*PG* 99:768)

Ioan D. *Imag.* 1.21 (*PG* 94:1253)

Lc. 1,11

Teod. Stud. *Or.* 7.5 (*PG* 99:752)

reprezentată într-o imagine. Ortodocşii apărau icoanele lui Hristos, dar şi pe cele ale Maicii Sale, ale celorlalţi sfinţi, şi ale îngerilor împotriva acuzaţiilor că idolatria a fost reintrodusă pe ascuns în creştinătate prin intermediul sfinţilor protectori ai icoanelor.

Acuzaţia de idolatrie şi răspunsul dat au lovit credinţa creştină într-un punct adînc şi sensibil al ei. Cu toate acestea, cele mai elaborate şi importante argumente în privinţa icoanelor nu erau cele care se ocupau, fie pro sau contra, de această acuzaţie, ci acelea care susţineau acuzaţia mai tîrzie şi mai apropiată de gîndirea creştină, conform căreia reprezentările lui Hristos în imagini erau inadmisibile, întrucît El este în acelaşi timp şi Dumnezeu şi om. Această auzaţie nu fusese evidentă în primele stadii ale iconoclasmului, deşi ea figurase printre argumentele lui Epifanie şi Eusebiu. Reiterarea ei în formele mai sofisticate ale iconoclasmului are meritul de a fi făcut, măcar parţial, din apărarea hristologică strategia principală a teologiei iconofile în forma ei definitivă. Legătura dintre disputa asupra idolatriei şi disputa hristologică devine evidentă, spre exemplu, în argumentul lui Ioan Damaschinul conform căruia interdicţia chipurilor [cioplite] şi a reprezentărilor asemănătoare se întemeia pe absenţa oricărui „chip în ziua în care Domnul a vorbit”[1] în Vechiul Testament. Însă acum, de vreme ce Logosul dumnezeiesc s-a întrupat în Iisus Hristos, situaţia s-a schimbat şi de-acum exista o „asemănare” (ὁμοίωμα) a lui Dumnezeu; prin urmare, interdicţia era suspendată, de vreme ce „dătătorul legii e cel ce o interpretează”. Nu orice parte din Legea Vechiului Testament era automat obligatorie pentru Biserică, întrucît aceasta primise „o legislaţie mai dumnezeiască şi mai sfîntă”. Înainte de întruparea lui Hristos, o reprezentare a Logosului într-o imagine ar fi fost într-adevăr „nepotrivită şi străină”. Interdicţia fusese destinată celor care au trăit înainte de venirea harului şi care avuseseră nevoie să fie îndrumaţi spre o recunoaştere a „monarhiei” divine, adică a monoteismului. Toate acelea au fost răsturnate; acum nu folosirea, ci interdicţia icoanelor era considerată „nepotrivită şi străină”.

Ieş. 20,4

Deut. 4,15-18

Ioan D. *Imag.* 3.7 (*PG* 94:1325)

Nichif. *Antirr.* 3.40 (*PG* 100:456)

Teod. Stud. *Ref.* 13 (*PG* 99:457)

Teod. Stud. *Antirr.* 1. 5 (*PG* 99:333)

Din pricina acestei inversări, „iconoclasmul, după [Ioan Damaschin], e o specie de dochetism, o desconsiderare a

1. Am preferat lui „formă” pe „chip”, întrucît aşa apare în traducerea românească a Scripturii (n. tr.).

Florovskij (1933) 250
Ioan D. *Imag.* 2.16 (*PG* 94:1304)
Teod. Stud. *Ref.* 1 (*PG* 99:444-445)
Teod. Stud. *Antirr.* 1.7 (*PG* 99:336)
Vezi volumul I, pp. 266-269
Nichif. *Antirr.* 1.38 (*PG* 100:293-296)
Nichif. *Antirr.* 3.39 (*PG* 100:444)
Teod. Stud. *Prob.* 13 (*PG* 99:484)
Teod. Stud. *Ep. imag.* (*PG* 99:502)
Vezi *supra*, pp. 116-117
Teod. Stud. *Antirr.* 3.1.17 (*PG* 99:397) ; Nichif. *Antirr.* 2.17 (*PG* 100:365)
Vezi *supra*, p. 101
Nichif. *Antirr.* 1.48 (*PG* 100:325)

tainei Dumnezeului înomenit[1]. Realitatea întrupării Logosului furniza creştinilor temeiul realizării icoanelor. A nega acest lucru echivala cu o diminuare a realităţii umanităţii lui Hristos, căci „omul n-are o însuşire mai fundamentală decît aceea că poate fi reprezentat într-o imagine ; ceea ce nu poate fi reprezentat în acest fel nu poate fi o făptură umană, ci o anomalie". Mai mult, întruparea nu era pentru Hristos o înjosire, ci o onoare, astfel încît a căuta să-L protejezi de limitarea şi circumscrierea unui trup omenesc real nu putea trece drept credincioşie adevărată faţă de El. Potrivit unui temei clasic al întrupării, Filipeni 2,5-11, Hristos avea două „chipuri" (μορφαί) : chip de Dumnezeu şi chip de rob. În mod cert El putea fi reprezentat într-o imagine după acesta din urmă. Deşi era adevărat că, prin unirea Sa cu Logosul dumnezeiesc, trupul lui Iisus a devenit dumnezeiesc, totuşi, nici după înviere nu s-a transformat sau grefat pe *ousia* Dumnezeirii. Structura complexă a metafizicii hristologice şi trinitare şi terminologia tehnică precisă a dezbaterilor de dinainte şi după Calcedon au fost puse acum în serviciul validării teologice a cultului icoanelor.

Lucrînd în acest cadru, Teodor Studitul trasa o paralelă între relaţiile eterne din sînul Treimii şi relaţiile dintre cele două firi în iconomia întrupării : aşa cum în Treime ceea ce este distinctiv fiecărui ipostas nu desfiinţează unitatea, tot aşa, în întrupare, ceea ce este distinctiv fiecărei firi „nu împarte ipostasul unic al lui Dumnezeu--Logosul" ; iar din aceasta reieşea că Hristos putea fi reprezentat într-o imagine. Pe de altă parte, Tatăl şi Fiul sînt una în natură, dar doi în ipostasuri, pe cînd Hristos şi chipul lui Hristos sînt una în ipostas, dar doi în natură ; din aceasta reieşea că există un singur fel de închinare, fie că era adresat întregii Treimi datorită unităţii de natură, fie icoanei lui Hristos datorită unităţii ipostasului. În timpul dezbaterilor hristologice s-a ajuns la concluzia că Logosul îşi asumase o natură umană universală, care şi-a aflat ipostasul în El ; aceasta dovedea o dată în plus că era potrivit a realiza o reprezentare a Celui întrupat. Învăţătura ortodoxă, conform căreia erau două lucrări în Logosul întrupat, şi nu una, era folosită în acelaşi mod pentru a dovedi că era îngăduită o icoană a persoanei lui Hristos.

1. În original, *God-manhood*. Acest concept aparţine teologului rus Soloviov, care a vrut ca prin intermediul său să sugereze profunzimea unirii firilor în persoana lui Hristos (n. tr.).

Oricine citea Scriptura găsea acolo vorbindu-se despre „Hristos cel răstignit" sau că Iisus din Nazaret era numit „Fiul lui Dumnezeu"; iconoclaştii ignorau această „modalitate a comunicării" în virtutea căreia proprietăţile unei naturi erau atribuite întregului Dumnezeu-Om. În toate aceste dispute „Teodor [la fel ca şi colegii săi] foloseşte cuvintele... aşa cum sînt acestea folosite în teologia trinitară... El adoptă modul de exprimare al lui Dionisie pe care-l socoteşte identic cu modul de exprimare al formulei trinitare".

Nichif. *Antirr.* 1. 44 (*PG* 100:312)

Martin (1930) 187

Adaptarea vocabularului tehnic trinitar şi hristologic în apărarea icoanelor a devenit necesară din cauza argumentului hristologic al iconoclaştilor potrivit căruia era imposibil să zugrăveşti pe Cel care era deopotrivă Dumnezeu şi om, fără a pretinde că înfăţişezi firea dumnezeiască (ceea ce era blasfemie) sau a încerca să împarţi firile şi s-o înfăţişezi numai pe cea omenească (ceea ce era erezie). Chestiunea centrală în disputa hristologică asupra icoanelor era, prin urmare, întrebarea dacă este posibil sau îngăduit să-L „circumscrii" (περιγραφεῖν) pe Iisus Hristos – o întrebare ce avea să revină la multă vreme după controversă. Primul răspuns dat acesteia era precizarea faptului că ar constitui un păcat să se realizeze o reprezentare a lui Dumnezeu Cel nevăzut şi necircumscris sau să se realizeze o reprezentare a unui om care să fie numită „dumnezeu". Totuşi, icoanele nu pretindeau a fi nici una dintre acestea. Ele erau reprezentări ale lui „Hristos, Dumnezeul nostru, Care a luat asupră-Şi sărăcia noastră şi... trupul... De ce n-ar fi El portretizat sau circumscris ?". Cînd Hristos se afla în templul din Iudeea, El nu se afla în acelaşi timp cu trupul în Galileea, chiar dacă se afla „în calitate de Dumnezeu în tot locul şi peste toate cîte sînt" şi era, ca atare, necircumscris. Căci dacă Hristos era atît Dumnezeu, cît şi om, El era, evident, necircumscris după firea Sa dumnezeiască, însă, la fel de evident, era circumscris după firea Sa omenească. Altfel, distincţia dintre cele două firi ar fi fost anulată. Dacă Hristos n-ar fi putut fi circumscris, El n-ar fi putut nici pătimi, întrucît atît necircumscrierea, cît şi nepătimirea erau corolare ale dumnezeirii Sale; cu toate acestea, Scriptura ne spune că El a pătimit, şi, prin urmare, El putea fi, de asemenea, circumscris. Pentru a fi totuşi mai precişi, „un tablou nu circumscrie un om, chiar dacă el este circumscris; şi nici circumscrierea nu-l poate descrie, chiar dacă el este apt de a fi descris". Ceea ce se petrece la realizarea icoanelor

Apud Fot. *Ep.* 2.102 (*PG* 102:925)

Ioan D. *Imag.* 2.5 ; 3.2 (*PG* 94: 1288 ; 1320)

Nichif. *Imag.* 71 (*PG* 100:781)

Nichif. *Antirr.* 2.18 (*PG* 100:367)

Teod. Stud. *Prob.* 5 (*PG* 99:480)
Nichif. *Antirr.* 1.20 (*PG* 100:233-236)

Teod. Stud. *Antirr.* 3.1.6 (*PG* 99:392)

Nichif. *Antirr.* 2.13 (*PG* 100:360)

Nichif. *Antirr.* 2.19 (*PG* 100:369)

Nichif. *Antirr.* 3.49 (*PG* 100:468)

nu poate fi numit circumscriere, de vreme ce Hristos nu era prezent trupeşte, ci descriere. Chestiunea circumscrierii era de fapt o falsă problemă. Ea nu se aplica icoanelor Născătoarei şi celor ale sfinţilor, care aveau numai fire omenească; cu toate acestea, iconoclaştii obiectau şi la adresa acestora.

Vezi volumul I, p. 262

Ioan D. *Imag.* 3.8 (*PG* 94:1329)

Ioan Ierus. *Const.* 3 (*PG* 95:313-316)

1In. 1,1

In. 4,6; 6,19; 2,12

Teod. Stud. *Ref.* 1 (*PG* 99:441-444)

Ioan Maur. *Carm.* 10.16-17 (Lagarde 8)

Adevărata problemă, aşa cum era văzută aceasta de către iconofili, o reprezenta realitatea istoriei lui Hristos, pe care icoanele căutau să o înfăţişeze. Aşa cum hristologia lui Chiril al Alexandriei fusese precupată de „scenele concrete din Evanghelie", tot aşa argumentul iconofililor se articula pe identitatea de conţinut dintre descrierile verbale şi picturale ale acestui tip de scene. Ioan Damaschin enumerase faptele lui Hristos – coborîrea Sa din ceruri pentru întrupare, naşterea Sa din Fecioară, botezul Său în Iordan, schimbarea Sa la faţă pe Muntele Taborului, patimile Sale, minunile Sale, îngroparea, învierea şi înălţarea la cer. „Descrieţi toate acestea", afirma el, „atît în cuvinte, cît şi în culori, atît în cărţi, cît şi în imagini." Ioan al Ierusalimului era încă şi mai riguros în catalogarea evenimentelor şi chiar a obiectelor fizice tangibile din istoria Evangheliilor, cum ar fi, de exemplu, scutecele din relatarea naşterii Domnului, ramurile de palmieri de pe drum la intrarea lui Hristos în Ierusalim sau buretele şi suliţa de la răstignire. „Cum de îndrăzneşti tu să numeşti idolatrie această frumoasă prezentare şi această folositoare descriere!". Teodor Studitul, citînd versetul din deschiderea Întîii Epistole a lui Ioan, „Ceea ce... am văzut cu ochii noştri, ce am privit şi mîinile noastre au pipăit", trece la a identifica scene precise din viaţa lui Hristos, începînd cu Evanghelia după acelaşi apostol Ioan: Hristos stînd la fîntînă, mergînd pe apă, vizitînd Capernaumul. Aşa cum scriitorii Evangheliei fuseseră capabili să „scrie despre Hristos în cuvinte" (λογογραφεῖν), tot aşa era posibil să se „scrie în aur" (χρυσογραφεῖν) prin înfăţişarea acestor scene în icoane. Realitatea întrupării presupunea că aceste scene şi aceste obiecte trebuiau să fie înfăţişate cît mai „expresiv" cu putinţă, fie că era vorba de descrierile în cuvinte, fie de cele în icoane.

Nichif. *Antirr.* 1.23 (*PG* 100:256)

Ioan Ierus. *Const.* 8 (*PG* 95:324-325)

În pofida diferenţelor dintre cele două mijloace, acelaşi conţinut era înfăţişat atît în icoane, cît şi în relatările Evangheliilor, şi „aceeaşi istorie" trebuia văzută în ambele. La fel ca în Evanghelii, şi în icoane puteau fi văzute „faptele nobile ale celor cucernici şi cele netrebnice ale celor necredincioşi". Cerînd să se aleagă între Evanghelii

Nichif. *Imag.* 61 (*PG* 100: 748)

Ioan Ierus. *Const.* 3 (*PG* 95: 316)

Nichif. *Antirr.* 1.37 (*PG* 100: 292)

Teod. Stud. *Antirr.* 3.3.15 (*PG* 99: 428)

Teod. Stud. *Ep.imag.* (*PG* 99: 505)

Teod. Stud. *Ref.* 3-4 (*PG* 99: 444-445)

Ieş. 20,4
Teod. Stud. *Antirr.* 2.4 (*PG* 99: 353)

Nichif. *Imag.* 75 (*PG* 100: 793)

şi icoane, iconoclaştii transformau acceptarea *şi* a unora, *şi* a celorlalte în excluderea *fie* a unora, *fie* a celorlalte. Însă, dacă Evangheliile şi crucea trebuiau să fie venerate, la fel trebuiau şi icoanele: „dacă una e vrednică de cinstire, la fel de vrednică de cinstire e şi cealaltă". De vreme ce conţinutul Scripturii şi cel al icoanelor erau identice, „de ce te închini cărţii şi scuipi asupra imaginii?". Dusă pînă la ultima consecinţă, opoziţia iconoclaştilor la adresa imaginilor trebuia să conducă la o ostilitate similară şi faţă de Evanghelii. „Fie le primiţi pe acestea [icoanele]", cerea Nichifor, „fie vă lepădaţi de acelea [Evangheliile]". Printr-o astfel de argumentaţie, teologia iconofilă încerca să dovedească faptul că folosirea icoanelor nu numai că era în armonie cu învăţătura ortodoxă a Bisericii despre Treime şi despre persoana lui Hristos, dar era şi o practică decurgînd din prezentarea persoanei lui Hristos în Noul Testament.

După cîte spuneau iconofilii, lucrarea lui Hristos, nu mai puţin decît persoana Sa, era cea vizată în această dispută. Pentru a ilustra acest lucru, Teodor Studitul a invocat distincţia tradiţională dintre „teologie" şi „iconomie". El a mers pînă într-acolo încît să argumenteze că, în cazul în care „cultul datorat icoanei lui Hristos" ar fi să fie desfiinţat, acelaşi lucru ar trebui să se întîmple şi cu „iconomia lui Hristos". Prin aceasta, se pare că el voia să spună că premisele teologice pe care se întemeia iconoclasmul implicau o viziune despre Hristos care ar fi făcut imposibilă mîntuirea prin El, pentru că un Hristos asemenea celui pe care îl predicau ei n-ar fi putut să-şi asume şi să transforme real umanitatea. Dacă, aşa cum spuneau iconoclaştii, Hristos venise într-un trup care nu putea fi reprezentat într-o imagine, atunci mîntuirea atribuită Lui îşi pierdea valoarea. Numai un Hristos cu adevărat omenesc putea mîntui şi numai naturii autentic umane îi aparţinea calitatea de a fi susceptibilă portretizării. În „teologie", înţeleasă ca distinctă faţă de „iconomie", nu se putea susţine nici o discuţie sau consideraţie despre vreo înfăţişare sau reprezentare, şi tocmai acestei dimensiuni i se aplica interdicţia mozaică. Iconomia era însă prin excelenţă teritoriul înfăţişării. În acest fel, învăţătura despre icoane şi cea despre mîntuire se sprijineau reciproc prin învăţătura despre întrupare. Folosind o argumentaţie similară, Nichifor îi acuza pe iconoclaşti de faptul că învăţau, de fapt, că Hristos fie nu a ştiut cum, fie nu a vrut, fie nu a putut să realizeze mîntuirea omenirii. Departe de a reprezenta o cădere în idolatrie sau o deformare a

hristologiei ortodoxe, practica cinstirii icoanelor reprezenta singurul corolar permisibil al credinţei unice sfinte şi universale. „Există", afirma Teodor la începutul tratatului său polemic împotriva iconoclaştilor, „o singură credinţă şi o singură adorare şi o singură închinare între noi creştinii, şi anume acelea datorate Tatălui şi Fiului şi Sfîntului Duh"; şi credinţa unică, şi închinarea unică nu numai că îngăduiau, dar şi necesitau cultul icoanelor.

Teod. Stud. *Antirr.* 1.1 (*PG* 99:329)

Ar fi, desigur, cu totul lipsit de rost să ne imaginăm că nuanţele apărării hristologice a icoanelor erau inteligibile credinciosului neştiutor de carte, în numele căruia ambele părţi pretindeau că vorbesc. Totuşi, în ultimă instanţă, tocmai credinţa lui era miza acestor dezbateri. Pare a fi clar că, pentru *hoi polloi*[1] ai Bisericii, icoanele reprezentau obiecte preţuite ale evlaviei creştine şi o valoroasă sursă de instruire religioasă, „cărţi pentru cei neştiutori de carte". În acelaşi timp, reiterarea obiecţiilor la adresa prezenţei lor în cultul creştin constituie o mărturie convingătoare a faptului că, deşi le foloseau în manifestările religiozităţii lor, mulţi creştini continuau să aibă îndoieli asupra adecvării lor, în lumina interzicerii scripturistice a cinstirii imaginilor. Respingerea acuzaţiei iconoclaste de idolatrie a domolit întrucîtva aceste îndoieli, însă ele nu s-au liniştit pînă cînd teologii nu au argumentat că, aşa cum închinarea adusă lui Iisus Hristos, a doua persoană din Treime, nu aducea atingere credinţei biblice în unicitatea lui Dumnezeu, tot aşa închinarea adusă icoanei lui Iisus Hristos, icoanelor Maicii Sale şi ale sfinţilor nu era incompatibilă cu această credinţă. În acest sens, ceea ce era crezut de către popor, în evlavia lui la adresa icoanelor, aceasta a şi fost învăţat de către teologi, în subtila lor aplicare a hristologiei la icoane, şi a fost mărturisit în cele din urmă de către cel de-al VII-lea Conciliu ecumenic al Bisericii prin repunerea în drepturi a icoanelor şi prin aruncarea anatemei asupra celor care au luptat împotriva icoanelor.

Ioan D. *Imag.* 1 (*PG* 94:1268)

Melodia teologiei

Doctrina care a triumfat asupra iconoclasmului nu era doar o justificare a locului icoanelor în liturghia şi evlavia creştine. Era o doctrină liturgică, sau, în termenii unuia

---

1. „Cei mulţi" (gr.) (n. tr.).

dintre cei mai coerenţi apărători ai ei, „melodia teologiei". Vorbind despre rolul icoanelor în cult, Nichifor afirma că ele împărtăşesc „cunoaştere teologică" despre o realitate divină care transcende toată fiinţa. „Ele exprimă", continua el, „tăcerea lui Dumnezeu, arătînd în ele negrăitul unei taine care transcende fiinţa. Fără încetare şi fără tăcere, ele slăvesc bunătatea lui Dumnezeu în acea venerabilă şi de trei ori luminată melodie a teologiei".

Nichif. *Imag.* 70 (*PG* 100:773)

Argumentaţia liturgică în sprijinul icoanelor a luat diverse forme. Ca răspuns la acuzaţia că icoanele sînt idoli şi că iconofilii au reintrodus idolatria în Biserică prin intermediul cultului lor, Nichifor cita din *Liturghia Sfîntului Vasile cel Mare*, pe care atît iconofilii, cît şi iconoclaştii o foloseau în slujbele lor. După cîntarea imnului Trisaghion, rugăciunea preotului continua cu slăvirea lui Hristos pentru că El „scoţîndu-ne pe noi din rătăcirea idolilor, ne-a adus la cunoaşterea Ta, a adevăratului Dumnezeu şi Tată"[1]. Dacă iconofilii rosteau şi ei această rugăciune în *Liturghia Sfîntului Vasile cel Mare*, riposta el din nou, ei nu puteau fi acuzaţi de idolatrie pentru venerarea pe care ei o aduc icoanelor. În aceeaşi *Liturghie a Sfîntului Vasile cel Mare*, preotul aduce jertfa trupului şi sîngelui lui Hristos. Din aceasta, Nichifor trăgea concluzia că, pentru a putea fi jertfit, trupul lui Hristos trebuia să fie unul real şi tangibil. Interpretarea Euharistiei ca jertfă se afla de multă vreme în strînsă legătură cu dogma despre prezenţa reală în Euharistie, iar Nichifor, la rîndu-i, le punea în legătură una cu alta. În concepţia sa euharistică, el adăuga la aceste două idei argumentul că trupul lui Hristos, considerat îndeajuns de tangibil şi real în prezenţă pentru a putea constitui o jertfă, trebuia să fie de asemenea un trup care să poată fi reprezentat în mod adecvat într-o imagine. „Cum poate", întreba el într-o peroraţie, „să fie jertfit ceea ce este necircumscris ?". Doctrina despre prezenţa reală a devenit cea mai categorică dovadă în favoarea soluţiei pe care iconofilii au dat-o dilemei iconoclaste a „circumscrierii" trupului Dumnezeu-Omului. Circumscrierea în icoană a devenit o altă ilustrare a circumscrierii, a cărei realitate în Hristosul întrupat şi în Hristosul euharistic erau constrînşi s-o recunoască toţi teologii ortodocşi.

Lit. Vas. (Brightman 326)

Nichif. *Imag.* 26 ; 27 (*PG* 100:601 ; 604)
Lit. Vas. (Brightman 329); [*Liturghier*, ed. cit. pp. 230 *sq.*]

Vezi volumul I, pp. 184-185

Nichif. *Antirr.* 2.19 (*PG* 100:373)

În altă parte, Nichifor a formulat în mod explicit această generalizare. Vorbind de actele liturgice ale „preoţilor

1. În *Liturghier*, ed. cit. p. 229, rugăciunea cea mare din timpul cîntării „Sfînt, Sfînt, Sfînt..." (n. tr.).

noștri", el afirma că „ele exprimă forma cetelor de ființe care sînt dincolo de această lume". Și aceasta se petrecea „atît la dumnezeieștile liturghii, cît și în celelalte forme ale cultului pe care ei le săvîrșesc". Între aceste forme de închinare, se găseau de asemenea și icoanele; și aceasta pentru că, odată ce fusese acceptat faptul că prezența reală în liturghia euharistică putea fi generalizată, icoanele reprezentau cele mai evidente exemplificări ale „celorlalte forme de închinare" din biserici. Într-un pasaj paralel, Teodor Studitul îi întreba pe adversarii săi: „Cum numești tu cele rostite în limbajul cultic și cîntate în imne de către preot?". Și continua prin a enumera diverse părți ale liturghiei, în care sînt descrise tainele mîntuirii în Hristos. Exact aceleași taine sînt înfățișate în icoane. Asemenea liturghiei, practica cinstirii icoanelor este normativă în Biserică prin autoritatea tradiției. „Legea", spunea în altă parte Teodor Studitul, „este în întregime sfîntă, și anume vechile obiceiuri pe care marele Vasile poruncește să le ținem. Așa cum Biserica de sub cer mărturisește prin faptele sale în lăcașurile și jertfele ei sfinte, s-a stabilit de către tradiția Bisericii că, încă dintru începuturi, din zorii vestirii [Evangheliei], erau ridicate chipuri sfinte, acelea pe care tu acum le condamni. Iată deci legiuirile Bisericii în această privință!". Legea liturgică, provenită din datină și tradiție, se referea nu numai la săvîrșirea Euharistiei, ci și la icoane. Printr-o argumentație ca aceasta, „triumful cinstitorilor imaginilor, dobîndit sub împărătesele Irina și Teodora, a restabilit armonia dintre liturghie și artă", dar și cea dintre liturghie și doctrină în teologia bizantină oficială, care a devenit încă o dată, așa cum fusese înainte de iconoclasm, o teologie liturgică.

Nichif. *Antirr.* 3.59 (*PG* 100:484)

Teod. Stud. *Antirr.* 1.10 (*PG* 99:340)

Teod. Stud. *Ref.* 29 (*PG* 99:469)

Dalton (1911) 648

Potrivit definiției bizantine, o teologie liturgică ar fi una în care doxologia și cultul Bisericii, în forma în care acestea sînt exprimate în liturghie, au determinat și, în același timp, au fost determinate de mărturisirea doctrinară a Bisericii. Cînd liturghia vorbea de preamărirea lui Dumnezeu în „neîncetate teologii"[1], aceasta indica precis doxologia ca fiind conținut al teologiei. Imnul Trisaghion din liturghie, derivat din Isaia 6,3, putea fi numit „teologie", iar „aurul" de care se vorbea în textul de la 1 Corinteni 3,13, era „mistagogia teologică". Pericopa evanghelică

Lit. Vas. (Brightman 323)

Max. *Schol. I. b.* 4.5 (*PG* 4:156)

Max. *Qu. dub.* 73 (*PG* 90:845) [*Filoc.* 2:246 – *n. tr.*]

1. În românește este tradus prin „neîncetate graiuri, cu laude fără tăcere" (*Liturghier*, ed. cit. p. 227), în rugăciunea din timpul cîntării „Cu vrednicie..." (n. tr.).

Luc. 2,41-52
Teod. Stud. *Or.* 3.5 (*PG* 99:704)

despre prezența copilului Iisus la templu era o sursă pentru „teologie". În mod evident, cuvîntul nu se referea numai la reflecția și sistematizarea realizate de cei învățați, ci și la doctrina expusă în cult și în activitatea de catehizare. Cultul are o funcție aparte într-o astfel de „teologie", întrucît el poate exprima cunoașterea incognoscibilului. La întrebarea „Cine poate înțelege întruparea?", Maxim îi răspundea: „Aceasta numai credința o poate pătrunde, întrucît în tăcere slăvește Logosul"[1]. Credința putea fi definită ca „o învoire lipsită de raționalizare și de nepotrivită curiozitate"; printr-o astfel de credință se putea cineva apropia de har, care comunica o cunoaștere aparte, de la Duhul Sfînt, și prin intermediul acestei cunoașteri erau primite „cele care au fost transmise prin tradiție Bisericii universale". Credința nu necesita demonstrații logice și nu se complăcea în logomahii, ci în mod simplu și spontan accepta adevărul revelat, care era primit „numai prin credință".

Max. *Ambig.* 5 (*PG* 91:1057)

Nichif. *Antirr.* 3.2 (*PG* 100:377)

Nichif. *Imag.* 82 (*PG* 100:813)

Definiția credinței putea fi elaborată în relație cu doctrina și rînduiala liturgică. Cînd iconoclaștii au pretins să li se arate unde li se poruncise creștinilor să se închine icoanelor, Nichifor le-a replicat indicînd „atît credința, cît și impulsul lăuntric și spontan al credincioșilor către cele dumnezeiești". La acestea se adăuga și „rînduiala care a fost transmisă prin tradiția Bisericii, întărită prin însuși faptul de a fi rezistat chiar și după trecerea unei lungi perioade de timp". Toate acestea concordau cu „legea naturală lăuntrică nouă" și cu „legea așezată în litere". Practica liturgică tradițională își avea locul ei în acest model de autoritate, unde se afla în armonioasă coordonare cu mărturisirea ortodoxă a Bisericii. *Liturghia Sfîntului Vasile cel Mare* vorbea despre „a-Ți aduce datorata închinare și doxologie", și despre „pe Tine a Te lăuda, Ție a-Ți cînta, pe Tine a Te binecuvînta, Ție a ne închina"[2]. Doctrina se întemeia pe această doxologie, care era la rîndu-i armonizată cu adevărata doctrină; căci „așa cum cuvîntul Evangheliei" fusese răspîndit peste întreg pămîntul, tot așa se răspîndise și „modul cuvenit de doxologie și închinare". Biserica era sfîntă, apostolică, și ortodoxă dacă „accepta

Nichif. *Antirr.* 3.10 (*PG* 100:392)

Lit. Vas. (Brightman 313; 323)

Nichif. *Imag.* 36 (*PG* 100:632)

1. Stăniloae: „Numai de credința celor ce venerează sincer taina lui Hristos" (PSB 80:60) (n. tr.).
2. În *Liturghier*, ed. cit. pp. 200 (rugăciunea cîntării celei întreit sfinte); pp. 225-226 (rugăciunea din timpul cîntării „Cu vrednicie...") (n. tr.).

Ioan Ierus. *Icon.* 8 (*PG* 96:1356)

cu supunere cele dumnezeieşti şi le adoră, le cinsteşte şi li se închină tuturor cu credinţă şi fără îndoială". Teodor Studitul vorbea despre armonia dintre „laudă şi mărturisire" la înălţarea sfintei cruci, care constituia conţinutul amîndurora. Anamneza vieţii lui Hristos „la fiecare slujbă" de închinare reprezenta o cale de iluminare a spiritului, întrucît, prin părtăşia cu imnele îngerilor la Naşterea lui Hristos, Biserica putea să „privească inefabilul" şi să cunoască incognoscibilul. Ceea ce Biserica făcea în Euharistie „spre pomenirea Mea" era în acelaşi timp „cunoştinţă pe deplin vădită", „participare la tainele dumnezeieşti" şi supunere faţă de „cele ce ne-au fost poruncite nouă prin dumnezeiasca tradiţie".

Teod. Stud. *Or.* 2.1 (*PG* 99:692)

Luc. 2,14

Teod. Stud. *Or.* 3.3 (*PG* 99:701)

1Cor. 11,24-25

Teod. Stud. *Ref.* 6 (*PG* 99:448)

Tradiţia dumnezeiască şi-a găsit exprimarea caracteristică în scrierile lui Ioan Damaschin. Lucrarea sa, *Fîntîna cunoştinţei*, expunea premisele filozofice, evoluţia polemică şi istorică, precum şi formularea ortodoxă a tezelor specific răsăritene. „Ca o albină", spunea el, „voi aduna toate cele ce concordă cu adevărul, folosindu-mă chiar şi de scrierile duşmanilor noştri... Nu vă înfăţişez concluziile mele, ci pe cele la care au ajuns cu trudă cei mai distinşi teologi; eu doar le-am adunat şi le-am rezumat, pe cît a fost cu putinţă, într-un singur tratat". Cu ajutorul filozofiei, el a putut să încorporeze în sistemul său rezultatele dezbaterilor hristologice, poziţia răsăriteană faţă de îngeri, sfinţi şi icoane, precum şi soluţia la problemele morale şi practice, pe temeiul tradiţiei. Scrierile sale au devenit expunerea clasică a dogmaticii răsăritene şi aveau să influenţeze pe cei mai mulţi dintre teologii importanţi deopotrivă din Răsărit şi din Apus, de pînă la Reformă, deşi ar trebui făcută precizarea „că influenţa Damaschinului a fost, de fapt, probabil mai extinsă în Apus decît în Răsărit. Aceasta mulţumită unei împrejurări care, într-un anume sens, a fost, fără îndoială, accidentală, anume aceea că *Expunerea* sa a fost tradusă relativ devreme şi a constituit astfel una dintre puţinele punţi prin intermediul cărora scolastica a avut acces la depozitul literar al Părinţilor greci". De o importanţă aparte era modul în care acest sistem, împreună cu celelalte expuneri care i-au urmat, a corelat icoana şi întruparea, cultul şi dogma, evlavia şi teologia.

Ioan D. *Dialect.* pr. (Kotter 1:52-52)

Hoeck (1951) 59

Ca sistem tradiţional, teologia liturgică era legată de dogmele şi rînduielile trecutului ortodox. De exemplu, practica metaniei era susţinută întrucît fusese transmisă „de la Părinţi". Fidelitatea faţă de Părinţi şi tradiţia lor

Teod. Stud. *Or.* 11.3.16 (*PG* 99:817)

implica faptul că trebuia trasată o distincţie între o idee care avea „confirmarea formulării doctrinare" şi o idee care era doar „o teorie, fie ea şi una susţinută de un sfînt", chiar dacă şi a doua fusese transmisă cu forţa unei oarecare autorităţi. La fel de important era să se distingă între formulările exprimate în limbajul tehnic teologic şi convingerile simple al credincioşilor, însă această distincţie era mai degrabă una de formă decît de fond. Aceeaşi Scriptură care era o armă împotriva ereticilor devenea şi temeiul evlaviei mirene, după cum o demonstrează mama lui Teodor, care, printre obligaţiile ei casnice, memora şi rostea psalmii „dumnezeiescului David". Locul în care se reuneau exegeza erudită a Scripturii şi recitarea pioasă a Scripturii, vocabularul tehnic dogmatic al învăţatului şi afirmaţia incoerentă a celui lipsit de pregătire era „melodia teologiei" din liturghie. Fiecare învăţătură de credinţă a crezului ortodox era una liturgică, deoarece crezul era rostit în timpul liturghiei. Cu toate acestea, unele învăţături de credinţă erau liturgice într-un sens aparte, întrucît ele fuseseră articulate mai mulţumitor în cult decît în dogmă. Chiar dacă unele dintre ele aveau să fie definite, pînă la urmă, ca ortodoxe de către un conciliu, în acel moment ele erau şi, într-un anume sens, aveau să rămînă întotdeauna, mai degrabă liturgice decît dogmatice, judecîndu-le după trăsătura lor fundamentală.

Teod. Stud. *Antirr.* 2. 18-19 (*PG* 99:365)

Teod. Stud. *Or.* 11.4.24 (*PG* 99:828)

Teod. Stud. *Or.* 13.3 (*PG* 99:885)

Între aceste învăţături se remarcă cea despre răscumpărare. Maxim vorbise despre „un leac pentru toate aceste rele" şi o „scurtătură către mîntuire, adevărata iubire a lui Dumnezeu, potrivit unei cunoaşteri a Lui", dar apoi continuase astfel: „Căci aceasta este adevărata închinare, cu adevărat plăcută lui Dumnezeu, stricta strunire a sufletului cu ajutorul virtuţilor". Tocmai în disciplina morală şi în cultul liturgic a fost formulat sensul mîntuirii. Chiar la începutul său, *Liturghia Sfîntului Vasile cel Mare* îl aclama pe Hristos ca pe „Domnul şi Dumnezeul nostru, Iisus Hristos, Mîntuitorul, Răscumpărătorul şi Binefăcătorul nostru". Precizarea a ceea ce însemna acest lucru cît şi cea a modului în care fusese realizată mîntuirea au venit în mod special în laudele liturgice la adresa sfintei cruci. Hristos „s-a dat pe Sine schimb morţii" şi „pogorîndu-Se, prin cruce, în iad, ca să împlinească toate ale Sale, a nimicit durerile morţii; şi, înviind a treia zi, cale a făcut oricărui trup la învierea cea din morţi"[1]. Centralitatea

Vezi vol. 1: 159-163

Max. *Qu. Thal.* pr. (*PG* 90:260)

Lit. Vas. (Brightman 309)

Lit. Vas. (Brightman 327)

1. *Liturghier*, ed. cit. p. 229 (rugăciunea cea mare din timpul cîntării „Sfînt, Sfînt, Sfînt...") (n. tr.).

învierii lui Hristos pentru răscumpărare a fost şi mai mult subliniată atunci cînd înseşi cuvintele de instituire au fost amplificate pentru a include porunca: „(...) că, ori de cîte ori veţi mînca pîinea aceasta şi veţi bea paharul acesta, moartea Mea [a lui Hristos] veţi vesti, învierea Mea veţi mărturisi". Această amplificare nu numai că atribuia cuvintele apostolului Pavel din 1 Corinteni 11,26 lui Hristos, dar mai adăuga la cele ale lui Pavel şi cuvintele: „învierea Mea veţi mărturisi". Învierea nu constituia o simplă declaraţie că o răscumpărare dobîndită prin răstignire era demnă de a fi acceptată de către Dumnezeu, ci o parte integrală şi decisivă a unei răscumpărări care consta din biruinţa lui Hristos, obţinută atît prin răstignire, cît şi prin înviere, asupra puterilor morţii şi ale iadului.

Lit. Vas. (Brightman 328); [*Liturghier*, ed. cit. pp. 230-231 – n. tr.]

Gîndirea teologilor liturgişti a dezvoltat temele abordate în Liturghie. Într-adevăr, ei vorbeau despre răstignire ca despre o jertfă şi-l descriau pe Hristos ca fiind, simultan, aducătorul jertfei şi cel jertfit. Însă, cînd s-a ajuns să se vorbească mai detaliat despre cruce, a părut a fi mai potrivită imagistica luptei şi a biruinţei. Acelaşi tratat în care regăsim ideea de jertfă dezvolta într-o mai mare măsură această imagistică, afirmînd că „Domnul şi Dumnezeul nostru Iisus Hristos" a dobîndit „biruinţa asupra morţii" prin învierea Sa cea de a treia zi. Lauda adresată crucii slăvea „acest lemn, pe care Domnul, ca o un prinţ, a fost rănit în luptă... de către balaurul cel hain". Moartea era adesea închipuită ca un balaur nesătul care devorase toţi oamenii şi căuta acum să-L devoreze şi pe Hristos pe cruce. Însă, în vreme ce toţi ceilalţi fuseseră neputincioşi în faţa balaurului, Hristos îl biruise prin moartea şi învierea Sa. „Hristos a înviat din morţi şi toată făptura are pricină de bucurie. Prin moartea Sa dătătoare de viaţă, El a omorît moartea şi toţi aceia pe care iadul îi ţinea înlănţuiţi au fost sloboziţi". Sîngele lui Hristos constituia o „răscumpărare" pentru păcate, spuneau teologii citînd Noul Testament; însă ei continuau prin a cita tot din Noul Testament: „Suindu-Se la înălţime a robit robime", ceea ce însemna că El a condus o procesiune triumfală, după biruinţa Sa. Mai mult, biruinţa asupra lui Satan n-a fost obţinută prin înşelăciune, ci în mod corect, „întru judecată şi întru dreptate". Teologilor le era străină vreo separare între răstignirea şi învierea lui Hristos, ca mijloace de răscumpărare, dar limbajul liturgic a transformat temele luptei şi biruinţei într-o modalitate naturală de descriere a căii mîntuirii.

Nichif. *Imag.* 52; 68 (*PG* 100:724; 764)

Nichif. *Imag.* 27; 36 (*PG* 100:608; 628)

Teod. Stud. *Or.* 2.1 (*PG* 99:693)

Nichif. *Imag.* 50 (*PG* 100:705)

Teod. Stud. *Or.* 4.1 (*PG* 99:709)

Ef. 4,8
Nichif. *Imag.* 44 (*PG* 100:680)

Max. *Schol. I. b.* 3.11 (*PG* 4:149)

Mai mult încă, slăvirea crucii dătătoare-de-viață constituia o temă deopotrivă a liturghiei și a icoanei în sine. Atît *Liturghia Sfîntului Vasile cel Mare*, cît și *Liturghia Sfîntului Ioan Gură de Aur* conțineau rugăciunea: „Împărate și Doamne, Dumnezeul cetelor [cerești], mîntuiește poporul Tău și dăruiește-i pace prin puterea Sfîntului Tău Duh, prin semnul [τύπος] scumpei cruci a Unuia-Născut Fiului Tău cu Care ești împreună binecuvîntat în vecii

Lit. Vas.; *Lit. Hrisost.* (Brightman 314)

vecilor". În invocările ambelor liturghii, Biserica se ruga întemeindu-se pe „patimile Lui cele mîntuitoare, Crucea cea făcătoare de viață, îngroparea cea de trei zile, învierea cea din morți, înălțarea la ceruri, șederea Ta de-a dreapta lui Dumnezeu-Tatăl, și slăvita și înfricoșătoarea Lui a

Lit. Vas.; *Lit. Hrisost* (Brightman 328-329).

doua venire"[1]. Nu numai de Paști, ci chiar și în Duminica de la jumătatea Postului Paștilor, „în această zi preasfînta

Teod. Stud. *Or.* 2.3 (*PG* 99:693)

cruce este cinstită și toată făptura se trezește din nou pentru a aduce laudă". Simbolul crucii fusese prefigurat în Vechiul Testament, însă el era, de asemenea, desăvîrșit

Teod. Stud. *Or.* 2.4-5 (*PG* 99:696-697)

în prezent prin biruințele asupra barbarilor, prin alungarea demonilor și prin vindecările miraculoase. Și iconoclaștii arătaseră evlavie simbolului crucii, preferîndu-l în detrimentul icoanelor și atribuindu-i acestuia puterea pe care iconofilii o revendicau în favoarea icoanelor. În această perioadă, iconofilii au făcut legătura între cruce și icoane, în care aceasta juca un rol important, și prin ea și-au dezvoltat propriile interpretări ale doctrinei răscumpărării.

O altă doctrină al cărei principal *locus* era unul liturgic era învățătura despre Fecioara Maria. Nu încape îndoială că dogma o inclusese și pe ea și o definise ca fiind „Născă-

Vezi vol. I: 272
Rom. Mel. *Imne* 1. 24 (*SC* 99:92)

toare de Dumnezeu". Însă chiar și această formulă dogmatică fusese derivată din evlavie și liturghie, care continuau să fie o un rezervor de idei și titluri, întrucît „introducerea numelui Fecioarei Maria și a imnurilor închinate ei în toate scrierile posibile aparținînd tezaurului liturgic timpuriu constituise una dintre preocupările predomi-

Fedotov (1966) 1: 54

nante ale liturgiștilor bizantini". *Liturghia Sfîntului Vasile*

Lit. Vas. (Brightman 314)

cel Mare[2] vorbea de „mijlocirile Sfintei Născătoare de Dumnezeu", și aceeași sintagmă apărea și în *Liturghia*

---

1. Rugăciunea înainte de „Ale Tale dintru ale Tale..." (*Liturghier*, ed. cit., pp. 231; 162) (n. tr.).
2. Este vorba de formula „pentru rugăciunile Preasfintei Născătoarei de Dumnezeu", în *Liturghier*, ed. cit. pp. 200 (Rugăciunea cîntării celei întreit sfinte) (n. tr.).

Lit. Hrisost. (Brightman 314)

Sfîntului Ioan Gură de Aur. Într-un moment ulterior al slujbei, în ambele Liturghii în discuţie, ea era aclamată ca „Preasfînta, preacurata, preabinecuvîntata, mărita stăpîna noastra [Δέσποινα], de Dumnezeu Născătoarea şi pururea Fecioara Maria". Imnografia bizantină a dezvoltat cinstirea Fecioarei Maria încă şi mai mult, cel mai relevant exemplu fiind imnul *Acatist*, adesea atribuit lui Roman Melodul, şi în care ea era numită „mireasă nenuntită", şi, în unele versiuni, „căpetenie neînfrîntă" care a izbăvit Constantinopolul de asediatori prin intervenţia ei miraculoasă. Ea era „străjerul canalului, şi... cetate... de apărare împotriva forţelor potrivnice", cît şi „templu, tron şi arcă a lui Dumnezeu, Care este Împărat a toate". Un alt titlu dat Fecioarei Maria în evlavia răsăriteană era acela de „zid neclintit" (*nerušimaja stena*), motiv pe care-l găsim reprezentat în secolul al XI-lea într-un mozaic ce-o înfăţişează, aflat în catedrala Sfînta Sofia din Kiev. Nenumărate minuni erau puse pe seama icoanelor Născătoarei de Dumnezeu, şi vieţile sfinţilor bizantini abundă în relatări ale convertirilor şi vindecărilor pe care ea le-a înfăptuit – toate dovezi prezumptive, după standardele îndeobşte acceptate, ale validităţii poziţiei iconofile.

Lit. Vas.; Lit. Hrisost. (Brightman 330-331), [Liturghier, ed. cit., p. 234 – n. tr.]

Rom. Mel. Acat. Ic. 46 (Eustratiades 55)

Rom. Mel. Acat. cond. 1 (Eustratiades 52)

Psell. Bunavest. 5 (PO 16: 522); Psell. Com. Sim. Met. 5 (PG 114: 204)

Lazarev (1960) 27-30

Leont. N. Pred. 3 (PG 93: 1601)

Gherm. I. Adorm. 2 (PG 98.356-357)
Teod. Abû Q. Mim. 1.2 (Graf 90); CCP (681) Act. 15 (Mansi 11 608-609)

Teologii bizantini au adoptat aceste motive liturgice şi devoţionale în expunerile de credinţă pe care le-au alcătuit. Cea mai mare parte a acestor expuneri teologice erau, bineînţeles, scrise în proză, însă Teodor Studitul a compus un poem în acrostih în cinstea Născătoarei de Dumnezeu şi spre combaterea iconoclaştilor. Ea a fost, spunea el în altă parte, singura persoană din întreaga istorie, care, participînd la o natură angelică, această condiţie depăşind firea omenească, a ales totuşi să aibă o familie şi să ia parte la existenţa umană obişnuită. Iconoclaştii greşiseră grav atunci cînd îi atacaseră pe sfinţi, şi în special pe prima între sfinţi, cea mai de sus între toate făpturile, „preasfînta Împărăteasă, Maica lui Dumnezeu". Ea era „Împărăteasă şi Doamnă a întregii lumi..., tronul milei pentru muritori oriunde în lume". La „adormirea" ei, subiect favorit pentru pictori, ea era reprezentată ca fiind înconjurată de apostoli, martiri, şi sfinţi, dar şi de către Enoh şi Ilie (ambii fuseseră răpiţi la cer la sfîrşitul vieţii lor pămînteşti). „Mărturisim şi declarăm", scria Nichifor, „că ea a fost rînduită ca mijlocitoare şi protectoare sigură [pentru noi] pe lîngă [Fiul ei], în

Teof. Nic. Theot. 7.15 (Jugie 82-84)

Teod. Stud. Ref (PG 99: 437-440)

Teod. Stud. Or. 6.9 (PG 99: 741)

Nichif. Antirr. 2. 4 (PG 100: 341)

Teod. Stud. Or. 5.1; 5.4 (PG 99: 720; 725)
Ioan Maur. Carm. 27 (Lagarde 12-13)
Gherm. I. Adorm. 3 (PG 98: 468-469)
Teod. Stud. Or. 5. 3 (PG 99: 724)
Fac. 5.24; 4Rg. 2.11

Nichif. *Antirr.* 2.4 (*PG* 100:341)

virtutea[1] încrederii de care se bucură ca mamă a Lui". Iar un obiect aparte al preocupărilor ei ca mijlocitoare și protectoare îl constituiau bunăstarea și neprihănirea Bisericii: „asigurarea păcii Bisericii, întărirea Ortodoxiei, protejarea imperiului, îndepărtarea triburilor barbare, ajutorarea întregului neam creștinesc".

Teof. Nic. *Theol.* 14-33 (Jugie 196)
Teod. Stud. Or. 5-6 (*PG* 99:729)

Multe dintre aceste idei mariologice aveau să fie dezvoltate pe o scară mult mai mare ca păreri teologice, iar în cele din urmă, în veacurile următoare, chiar ca și dogme bisericești. Însă înainte de a fi mărturisite de către Biserică sau chiar profesate de către teologi, ele fuseseră deja crezute și exprimate cultic de către liturghie și evlavia populară. Apărarea mariologiei a permis sprijinirea cultului celorlalți sfinți, așa cum erau ei înfățișați în propriile lor icoane. Imediat după numele ei, *Liturghia Sfîntului Vasile cel Mare*, cît și cea a *Sfîntului Ioan Gură de Aur* pomenesc numele „Sfîntului Ioan Înaintemergătorul și Botezătorul", urmat de numele sfîntului a cărei pomenire se face în ziua respectivă, iar apoi de pomenirea „tuturor sfinților, pentru ale căror rugăciuni, cercetează-ne pe noi, Dumnezeule". Împotrivirea la adresa icoanelor fusese uneori o formă de ostilitate la adresa cultului sfinților, astfel încît reînsuflețirea teologiei liturgice includea o reafirmare a prerogativelor sfinților. Amintind de persoana lui Ioan Botezătorul, Teodor vorbea despre lucrările tuturor sfinților care îi răsplăteau din ceruri pe aceia care le înălțau laude. De fapt, „sfinții săvîrșeau aceleași minuni ca și apostolii". În acest fel, reabilitarea icoanelor a însemnat, de asemenea, o reafirmare a rolului sfinților în Biserică – mai presus de toate, acela al Fecioarei, însă și al tuturor celorlalți sfinți – în calitate de copărtași la viața și slujirea, dar mai ales la liturghia comunității cultice, care se plasa astfel în interiorul continuității cu „toți sfinții, care din veac au bineplăcut Ție, cu strămoșii, părinții, patriarhii, proorocii, apostolii, propovăduitorii,

Lit. Vas.; *Lit. Hrisost.* (Brightman 331-332), [*Liturghier*, ed. cit., p. 235 – n. tr.]

Teod. Stud. *Or.* 8.9 (*PG* 99:769)
Ioan Cant. *Apol.* 2.25 (*PG* 154:485)

1. În grecește Nichifor trebuie că a folosit aici παρρησία (din παρρησιάζομαι, „a vorbi liber"), cucernica îndrăzneală-siguranță, franchețe, pe care o au față de Dumnezu sfinții, ca prieteni ai Lui. E „libertatea de a vorbi" care apare după ce frica s-a estompat în fața iubirii de Dumnezeu. *Cf. Liddell-Scott Abriged Greek-English Lexicon*, Oxford, Clarendon Press, 1989, p. 535; M.A. Bailly, *Dictionnaire Grec-Français*, Paris, Hachette, f.a., p. 1494; G.W.H. Lampe, *A Partistic Greek Lexicon*, Oxford, Clarendon Press, 1995, pp. 1044-1046 (n. tr.).

evangheliştii, mucenicii, mărturisitorii, ucenicii"[1], şi cu toţi credincioşii.

Lit. Vas. (Brightman 330)

Deşi cultul sfinţilor şi acela al îngerilor fuseseră, de fapt, asociate în decretele conciliului de la Niceea din 787, doctrina despre îngeri şi-a urmat propria ei cale de dezvoltare în teologie şi în liturghie. Unul dintre factorii acestei dezvoltări este, cu certitudine, rolul atribuit îngerilor în speculaţiile lui Dionisie Areopagitul, pentru care îngerii constituiau veriga ontologică lipsă între lumea vizibilă şi cea invizibilă. Însă această anghelologie filozofică şi teologică interacţiona cu conştiinţa liturgică conform căreia, atunci cînd Biserica îi aducea închinare lui Dumnezeu, făcea acest lucru în compania cetelor îngereşti. Liturghiile dădeau mărturie repetată despre această conştiinţă. Astfel, în a sa parafrază dezvoltată a Trisaghionului, *Liturghia Sfîntului Ioan Gură de Aur* cînta: „Sfînt este Dumnezeu Care este închinat şi slăvit de o mulţime de sfinţi îngeri şi arhangheli ce nevăzut tremură înaintea lui. Sfînt este Dumnezeu Care cu neadormită privire veghează asupra heruvimilor celor cu ochi mulţi şi sunet fără de sfîrşit... care stă pe serafimii cei cu şase aripi". *Liturghia Sfîntului Vasile cel Mare* Îl invoca, de asemenea, pe Dumnezeu ca pe Cel care „ai aşezat în ceruri cetele şi oştirile îngerilor şi ale arhanghelilor spre slujba slavei Tale"[2]. Iar ceva mai tîrziu se ruga astfel: „Că pe Tine Te laudă Îngerii, Arhanghelii, Scaunele, Domniile, Începătoriile, Stăpîniile, Puterile, şi Heruvimii cei cu ochi mulţi".[3] Teodor Studitul relua tocmai aceste doctrine liturgice atunci, mai ales în predicile sale, vorbea despre îngeri ca despre „o lume precosmică înaintea acestei lumi, care anunţă acestei lumi o lume care este deasupra lumii, adică pe Hristos". Atunci cînd liturghia Bisericii Îl lăuda pe Dumnezeu, făcea acest lucru în compania îngerilor, împreună cu apostolii, proorocii, martirii şi toţi drepţii. Imnurile îngerilor I-au adus neîncetat laudă lui Dumnezeu într-un cor inefabil înaintea cortului dumnezeiesc, conceput ca fiind cerul sau Biserica, fie amîndouă. Doctrina

C.Nic. (787) *Act.* 7 (Mansi 13:378)

Dion. Ar. *I. c.* 6.2 (*PG* 3:200-201)

Rom. Mel. *Imne* 24.1; 28.2 (*SC* 114: 110; 236)

Lit. Hrisost. (Brightman 313)

Lit. Vas. (Brightman 312)

Lit. Vas. (Brightman 323).

Teod. Stud. *Or.* 6.1 (*PG* 99:729)

Teod. Stud. *Or.* 2.2 (*PG* 99:693)

Teod. Stud. *Or.* 6.1 (*PG* 99:732)

1. Ultimul element al enumeraţiei de mai sus, este, în varianta redată de autor, acela de „ucenici". Am păstrat traducerea din ediţia românească a Liturghierului (*Liturghier*, ed. cit., p. 234) (n. tr.).
2. Din Rugăciunea Intrării, în *Liturghier*, ed. cit., p. 197 (n. tr.).
3. *Liturghier*, ed. cit., pp. 226-227 (rug. din timpul lui „Cu vrednicie şi cu dreptate este.") – (n. tr.).

despre îngeri constituie un minunat exemplu de învățătură liturgică; și aceasta, întrucît icoanele și liturghia erau mult mai explicite în descrierea îngerilor – nu în ceea ce privește firea lor, ci în ceea ce privește modul arătării lor – decît avea să fie vreodată dogma Bisericii, iar în anghelologia lor, teologii urmau mai degrabă ortodoxia dreptei-închinări decît a dreptei-învățături.

Ioan Maur. *Carm.* 24.7-8 (Lagarde 12)

Aceste cîteva teme luate împreună – Hristos ca Mîntuitor prin cruce și înviere, Maica Domnului și ceilalți sfinți și îngerii ca împreună-închinători – reprezentau subiectele celor mai multe dintre icoane. Prin urmare, asimilarea mesajului lor în „melodia teologiei" a reprezentat o modalitate de apărare a icoanelor, dar, în același timp, și o modalitate de articulare a doctrinei creștine chiar și în domenii în care legislația dogmatică a Bisericii încă nu se pronunțase. Însă efortul de sistematizare a acestei teologii liturgice trebuia să ia în considerare încă o doctrină, nu neapărat inclusă printre temele susceptibile de a fi reprezentate iconografic, ci implicată de icoane, și anume Biserica și Tainele. Unele dintre aspectele ei apăreau chiar și în icoane; de exemplu, învățătura despre botez nu a lipsit niciodată din icoanele ce reprezentau botezul primit de Hristos, prin mîna lui Ioan Botezătorul. Și totuși, doctrina Bisericii, prin aceasta înțelegîndu-se și învățătura despre Taine, era, de fapt, articulată și în acele icoane care nu se ocupau de scene din Scriptură sau din viețile sfinților, și unde aceste învățături constituiau substanța subiectului principal în mintea pictorului.

Ioan Maur. *Carm.* pr. (Lagarde 2)

Ioan Maur. *Carm.* 3.33-36 (Lagarde 3-4)

Doctrina despre Biserică și Taine, deși în timpul primelor secole ale istoriei creștine un subiect supus, din cînd în cînd, dezbaterilor, a fost, de fapt, de-a lungul celor mai multe perioade de dezvoltare doctrinară, mai mult implicită decît explicită, devenind un subiect deschis discuției numai atunci cînd circumstanțele o cereau cu stringență. Însă chiar dacă teologii nu-i rezervau capitole aparte în dogmaticile lor, această doctrină reprezenta totuși un element important al gîndirii lor. Cît de puternic era se poate vedea cel mai bine din liturghie. *Liturghia Sfîntului Vasile cel Mare* se ruga lui Dumnezeu: „iar pe noi pe toți, care ne împărtășim dintr-o pîine și dintr-un potir, să ne unești unul cu altul prin împărtășirea Aceluiași Sfînt Duh... cu toți sfinții care din veac au bineplăcut Ție". Biserica se aduna „în sfînta rînduială a dumnezeieștilor Tale Taine", așa cum se spunea la începutul slujbei, „pentru împărtășirea cu sfintele, cinstitele, nemuritoarele

Vezi vol. I:173-185

Rom. Mel. *Imne* 2.3 (SC 99:106)

Lit. Vas. (Brightman 330); [*Liturghier*, ed. cit., p. 234 – n. tr.]

Lit. Vas. (Brightman 310)

[*Lit. Vas.* (Brightman 342).] şi cereştile Tale Taine"[1], aşa cum se spunea la sfîrşit. Prin sfînta Taină a Botezului, credincioşii deveneau „mădulare [*Lit. Vas.* (Brightman 315).] cinstite ale sfintei Tale Biserici"[2], fiind astfel socotiţi „vred- [Tit 3,5] nici de baia naşterii celei de a doua, de iertarea păcatelor şi de veşmîntul nestricăciunii"; fiind uniţi „cu sfînta Ta, [*Lit. Hrisost.* (Brightman 315).] soborničească şi apostolească Biserică", făcînd parte din „turma Ta cea aleasă"[3]. Un aspect deosebit al rugăciunilor pentru Biserică îl reprezenta invocarea binecuvîntării dumnezeieşti asupra „preaevlaviosului şi binecredinciosului nostru împărat, pe care tu l-ai înzestrat cu dreptate să poarte sceptrul imperial pe pămînt; încununează-l cu arma adevărului, cu arma bunăvoinţei, veghează asupra capului lui în vreme de război; ...supune-i lui toate triburile [*Lit. Vas.* (Brightman 333)] barbare care uneltesc războaie"[4].

În timpul disputei asupra icoanelor, doctrina Bisericii – caracterul ei apostolic, cultul ei, ortodoxia ei, Tainele ei, relaţia ei cu imperiul – a fost serios pusă în dicuţie. Apărătorii icoanelor s-au văzut puşi în postura de a fi simultan şi apărătorii acelei Biserici care aducea închinare după cum reiese din aceste rugăciuni. Această Biserică putea fi coextensivă cu imperiul, însă nu era neapărat necesar să fie aşa; întrucît „chiar dacă numai foarte puţini sînt statornici în ortodoxie şi în adevărata religie, aceşti cîţiva constituie Biserica, şi tăria şi apărarea legilor Bisericii [Nichif. *Apol.* 8 (*PG* 100:844)] stă în ei". Amintind cîteva dintre scenele şi simbolurile care apăreau pe icoane, Teodor descria Biserica drept noul paradis, în care crucea este pomul vieţii şi nici un diavol n-ar putea înşela vreo Evă din nou, pentru că îngerul Domnu- [Teod. Stud. *Or.* 2.3 (*PG* 99:693)] lui stă de pază. Ulterior el a vorbit despre „taina de negrăit" a Botezului, „prin care ai primit o nouă naştere în Duhul [Teod. Stud. *Or.* 3.2 (*PG* 99:701)] şi dreptul de fi numit fiu al luminii". Cel botezat, declara [Nichif. *Imag.* 36 (*PG* 100:628)] Nichifor în cursul campaniei sale de apărare a icoanelor, mărturisea doctrina ortodoxă a Treimii, devenea părtaş mîntuirii lucrate de Hristos şi era curăţit prin focul Duhului

---

1. *Liturghier*, ed. cit., p. 250 (Este un fragment din Rugăciunea de mulţumire) (n. tr.).
2. *Liturghier*, ed. cit., p. 209 (Este un fragment din Rugăciunea pentru cei chemaţi) (n. tr.).
3. *Liturghier*, ed. cit., pp. 143-144 (Este un fragment din Rugăciunea pentru cei chemaţi) (n. tr.).
4. Am redat textul din *Liturghierul* ortodox, cu excepţia pasajelor care au fost adaptate timpurilor noastre (de ex. „împărat" e înlocuit în varianta adusă la zi cu „cîrmuitori", „triburi barbare" cu „neamuri străine", etc), cazuri în care am urmat traducerea textului original, furnizată de autor (*Liturghier*, ed. cit., p. 236) (n. tr.).

Sfînt. Rugăciunile liturghiei în favoarea împăratului și-au găsit ecoul la teologii liturgiști. Pe de o parte, ei refuzau să cedeze împăratului vreun drept de a se amesteca în chestiuni ce țineau de ortodoxia Bisericii. Pe de altă parte, atunci cînd un împărat – sau o împărăteasă – intervenea pentru păstrarea sau restabilirea ortodoxiei, era considerat a fi un act de ascultare a vocației divine a slujirii imperiale. Scriindu-i împăratului, Teodor afirma că Dumnezeu a dat creștinilor „două daruri, preoția și imperiul, prin care treburile pămîntești sînt remediate și rînduite după cum sînt în cer". Controversele secolelor al VIII-lea și al IX-lea au impus o mai mare precizie în înțelegerea raportului dintre aceste două daruri, cu rezultatul că „odată cu sfîrșitul iconoclasmului, cezaropapismul a fost înlocuit de o diarhie din care făceau parte împăratul și patriarhul".

Ioan D. *Imag.* 2.6 (*PG* 94: 1288)

Teod. Stud. *Ep.* 1. 16 (*PG* 99:961)

Ladner (1940) 142

Pentru dezvoltarea doctrinei creștine în Răsărit, distinctă față de dezvoltarea relațiilor dintre Biserică și imperiu, aceasta a însemnat că Biserica, cea care tot timpul s-a autointitulat „ortodoxă", s-a simțit obligată să-și definească ortodoxia în așa fel încît să o protejeze de imixtiuni. Nici voința celor mulți, nici porunca împăratului, nici subtilitatea celor învățați nu puteau determina ceea ce era ortodox. Biserica era ortodoxă cînd se ruga și învăța corect, în conformitate cu Scriptura apostolică și tradiția apostolică. Iar corect se ruga atunci cînd îi cerea lui Dumnezeu „să pomenească pe toți episcopii ortodocși, care drept învață cuvîntul adevărului Tău"[1]. Icoanele erau „simboluri ale ortodoxiei", întrucît în ele se uneau dreapta învățătură și închinarea corectă. Drept recunoaștere a acestui rol al icoanelor, aniversarea restaurării icoanelor din prima Duminică din Postul Paștilor, la 11 martie 843, s-a numit Dumnica Ortodoxiei. Cu această ocazie, a fost promulgat un document numit *Synodicon*, care, cu diverse adăugiri editoriale, se citește pînă în vremea noastră ca parte a liturghiei praznicului. În acest document, Biserica Ortodoxă își celebra revenirea la „reafirmarea adevăratei evlavii, siguranța cultului icoanelor și sărbătoarea care ne aduce toate cele ce mîntuiesc". Rezumînd victoria icoanelor, *Synodiconul* declara: „Așa cum profeții au văzut, așa cum apostolii au învățat, așa cum Biserica a primit, așa cum teologii au învățat, așa cum toată lumea s-a învoit într-un singur spirit, ...tot așa și noi credem, așa și spunem, așa și vestim, slăvindu-L pe Hristos, Adevăratul

2Tim. 2,15
Lit. Hrisost. (Brightman 332)
Teod. Stud. *Can. imag.* 1 (*PG* 99:1769)

Met. CP. *Sin.* (Gouillard 47)

1. *Liturghier*, ed. cit., p. 167 (Rugăciunea din timpul Axionului).

nostru Dumnezeu, şi pe sfinţii Săi, în cuvintele, scrierile, ideile, jertfele, templele, şi icoanele noastre". „Aceasta", se spunea în încheiere, „este credinţa apostolilor, aceasta este credinţa părinţilor, aceasta este credinţa ortodocşilor, aceasta este credinţa care a ţinut lumea toată".

Met. CP. *Sin.* (Gouillard 51)

4 Provocarea Bisericii latine

Aproape că este posibil să redai istoria dezvoltării doctrinei Bisericii răsăritene, fără o referire explicită la Apus – aproape posibil, dar nu chiar, căci, de fapt, Biserica apuseană a fost un participant, de aproape sau de departe, la fiecare dintre dezbaterile pe care le-am examinat. Iar din secolul al IX-lea şi pînă în secolul al XI-lea, schisma dintre părţile răsăriteană şi apuseană ale Bisericii ortodoxe şi catolice a fost ea însăşi o chestiune centrală a dezbaterii şi dezvoltării doctrinare.

Ca să fim exacţi, trebuie să spunem că mai existaseră schisme şi înainte. Gnosticii şi montaniştii erau socotiţi „în afara curentului principal"; arienii, condamnaţi la Niceea; nestorienii şi „monofiziţii", care au avut şi încă mai au o existenţă distinctă după conflictele hristologice din secolul al V-lea; iconoclaştii şi iconodulii – toţi aceştia şi alţii au fost implicaţi în schismă şi divizare de-a lungul a mai multor secole de istorie creştină. Într-un fel, cea mai importantă şi mai răsunătoare schismă dintre toate a fost cea dintre creştinism şi înruditul iudaism, o schismă ale cărei implicaţii aveau să se manifeste în repetate rînduri în gîndirea creştină. Chiar dacă aceste evenimente făceau imposibilă afirmaţia că Biserica este „cămaşa fără de cusătură" pînă la conflictul dintre Roma şi Bizanţ, nu e mai puţin adevărat că „schisma dintre creştinii răsăriteni şi cei apuseni este una dintre cele mai mari nenorociri din istoria Bisericii". Căci, pe de-o parte, ea a subminat grav puterile de rezistenţă ale Răsăritului creştin în faţa înaintării Islamului", iar pe de altă parte, a grăbit centralizarea creştinătăţii apusene, ceea ce „a condus la multe abuzuri şi a provocat o largă nemulţumire", aşa încît „Reforma în sine, care a împărţit Apusul în două tabere ostile, a fost una dintre consecinţele ei".

Ioan 19,23-24; Cipr. *Unit. eccl.* 7 (CSEL 3: 215)

Zernov (1942) 6

Nu putem şi nici nu ne propunem să datăm cu precizie schisma. Potrivit tradiţiei, excomunicarea patriarhului Constantinopolului, Mihail Cerularie, de către delegaţii

papei de la Roma, în 1054, a fost identificată drept „lovitura de trăsnet [de la care] am putea data consumarea schismei”. Chiar dacă această excomunicare nu a afectat, în sens precis şi tehnic, ruptura instituţională dintre cele două Biserici, totuşi, abia „în 1054, toate elementele de dezbinare care ieşiseră la lumină de-a lungul secolelor s-au concentrat, pentru prima oară, într-un singur eveniment”. Întreruperea formală a comuniunii a venit mai tîrziu, dar pierderea comunităţii se petrecuse mai devreme. În multe privinţe, pare corect să cauţi originea religioasă şi doctrinară a dezbinării în secolele al IV-lea, al V-lea şi al VI-lea, chiar dacă exista doar ocazional o recunoaştere explicită a lărgirii prăpastiei. Pentru o asemenea recunoaştere, trebuie să analizăm „Schisma lui Fotie” din secolul al IX-lea, cînd diferenţele doctrinare asupra unor chestiuni, de la Treime şi pînă la natura Bisericii, au ieşit la iveală într-o controversă deschisă. Ca şi în conflictele asupra persoanei lui Hristos, în aceste controverse, schisma instituţională nu a coincis cronologic cu cea doctrinală, dar au interacţionat reciproc drept cauză şi efect. „Biserica lui Dumnezeu – se lamenta patriarhul Fotie – a fost divizată. Ceea ce o divide este frica de Dumnezeu, la fel ca şi teama omenească”. Ranchiuna şi indolenţa – care ieşeau la iveală în judecăţi precum sugestia lui Cerularie şi a altor greci că cei care locuiau în direcţia apusului trăiau în întuneric, sau aluzia lui Liutprand că Vergil îi averizase pe latini asupra „tertipurilor grecilor” – erau simţăminte adînci, exprimate şi de-o parte şi de alta. Dincolo de semnificaţia lor culturală, de care nu ne vom ocupa aici în mod direct, asemenea declaraţii indicau şi un decalaj teologic între Răsărit şi Apus, care se impune atenţiei noastre. Şi totuşi, nu trebuie să uităm că „din secolul al XI-lea şi pînă în al XV-lea, unirea a fost «marea ambiţie» a papilor şi a împăraţilor”, atît în Răsărit, cît şi în Apus. Împăratul Manuil Comnen vorbea în numele ambelor părţi cînd spunea: „Tînjesc după pace şi îi îndemn la unire pe cei ce sînt chemaţi de Hristos”. Dorinţa sa a rămas neîmplinită din motive din cele mai diverse, unele avînd foarte puţin sau nimic de-a face cu doctrina creştină, altele fiind însă fundamentale din punct de vedere doctrinar. Spre acestea din urmă ne vom îndrepta acum atenţia.

Gibbon (1896) 6:370
Southern (1970) 67-68
Vezi vol. 1:347
Vezi vol. 1:351
Vezi *supra*. p. 66
Fotie *Ep*. 2.90 (*PG* 102:900)
Cerul. *Sem*. (Will 157), Aen. Par. *Graec*. (*PL* 121 686)
Verg. *Aen*. 2.65; Liut. *Leg*. 30 (*MGH Script*. 3:353)
Brehier (1936) 594
Apud Mih. Anch. *Dial*. 1 (Loparev 344)

Ortodoxia Vechii Rome

Faptul covîrșitor că Roma nu înregistrase nici o pată (sau aproape nici una) în trecutul ortodoxiei ei doctrinare avea să fie dominant în conflictul jurisdicțional și teologic dintre Răsărit și Apus. În mijlocul tuturor vicisitudinilor istoriei, atunci cînd „ierarhii devin ereziarhi" – după cum se exprima împăratul bizantin Constantin al IV-lea într-o scrisoare către papa Leon II – cel care rămăsese neclintit era episcopul Romei, așa încît cei „ce erau de aceeași părere în teologie cu păstorul ecumenic principal în spirit și în literă" erau păziți de eroare. Papii, la rîndul lor, își făceau un titlu de onoare din acest palmares. Citînd promisiunile și poruncile adresate de Hristos lui Petru din Matei 16,18-19 și Ioan 21,15-17, papa Agaton declara, probabil în grecește: „Încrezîndu-se în protecția sa [a lui Petru], această Biserică apostolică a lui nu s-a abătut niciodată de la calea adevărului spre vreo greșeală oarecare. Întreaga Biserică catolică a lui Hristos și conciliile ecumenice au acceptat întotdeauna autoritatea lui ca pe cea a prințului apostolilor". O asemenea exprimare categorică precum cea redată prin cuvintele „niciodată", „întotdeauna" însemna, desigur, că dovada documentată istoric, chiar și a unei singure deviații de la ortodoxie, ar fi fost suficientă pentru respingerea respectivei pretenții.

Const. Pogon. *Sacr.* 2 (Mansi 11:721-22)

Agat. *Ep.* (*PL* 87: 1169-1170)

Dovada clară a istoriei era cu siguranță convingătoare. Exemplul suprem al ortodoxiei Romei în perioada tratată de volumul I al acestei lucrări este rolul jucat de papa Leon I la Conciliul de la Calcedon, care a fost pomenit apoi mereu în timpul disputelor dintre Răsărit și Apus. Răsăritul trebuia să admită că Leon fusese aclamat la Calcedon ca „stîlp al ortodoxiei" și așa a rămas de atunci mereu în memorie. Hristologia preexistenței, chenozei și a preamăririi, expusă de *Tomul* lui Leon către Flavian încerca să admită ceea ce era corect în amîndouă extremele și să atingă o moderație evanghelică în care cei mai mulți creștini puteau să se unească; și a izbîndit. Părinții adunați la conciliu au exclamat: „Petru este cel ce a vorbit prin gura lui Leon!". În perioada de care ne ocupăm în acest volum, atît Răsăritul, cît și Apusul erau de acord că Leon vorbise, într-adevăr, la Calcedon, în numele lui Petru și al Sfîntului Duh. „De Dumnezeu dăruita și de Dumnezeu inspirata scrisoare a marelui, strălucitului și dumnezeiescului Leon al preasfîntei Biserici a romanilor" era,

Mih. Anch. *Dial.* 35 (Loparev 357)

CCalc. *Act.* 3 (ACO 2-1-2: 81)

după Sofronie al Ierusalimului, sacră şi vrednică de cinste
Sof. *Ep. sin.* (*PG* 87:3188)
ca una care era „generatoare de ortodoxie". Conciliul de la
Constantinopol din 681 declara că „scrisoarea lui Leon
CCP(681) *Cuv. împ.* (Mansi 11:661)
[*Tomul* către Flavian], ca răgetul puternic (ῥωμαλέον) al
unui leu care răsună de la Roma", îi determinase pe vînători
să renunţe, înfricoşaţi. În timpul dezbaterilor acestui
conciliu, hristologia lui Leon şi a Calcedonului a fost nu
numai reafirmată, ci şi reinterpretată într-o direcţie care
o apropia de cea a lui Chiril al Alexandriei ; înţelesul unor
formule ale lui Leon era încă un factor important în dez-
Vezi *supra*, p. 93
bateri. Însă toţi aceia care se revendicau din ortodoxia
Calcedonului au respins ceea ce Leon numea „sinodul
Vezi vol. 1:274-274
tîlhăresc" din 449 de la Efes şi s-au alăturat elogiului
adus de papă Calcedonului.

În perioada de care ne ocupăm, acest prerogativ papal
s-a extins, înapoi, de la Calcedon spre primele trei concilii
Ans. Hav. *Dial.* 3.12 (*PL* 188:1226-28)
care l-au precedat, şi înainte, de la Calcedon spre toate
cele care au urmat. Deoarece – aşa cum se exprima
Nicolae I, papa Vechii Rome, într-o scrisoare din 862 către
Fotie, patriarhul Noii Rome – fără Roma, toate conciliile
ar fi fost „sinoade tîlhăreşti" dacă „Leon cel Mare n-ar fi
fost imitatorul acelui leu despre care stă scris : «leul din
Apoc 5,5
seminţia lui Iuda a biruit», şi dacă el, inspirat de Dumnezeu,
Nicol. I. *Ep.* 88 (*MGH* Ep.6:473)
n-ar fi deschis gura şi n-ar fi înspăimîntat inimile întregii
lumi, chiar şi ale împăraţilor". Calcedonul a dovedit, în
opinia unui teolog apusean din acelaşi secol, că „pontiful
Ratr. *Graec.* 4.8 (*PL* 121:341)
scaunului roman" avea prioritate faţă de Constantinopol
şi prin urmare, autoritate asupra conciliilor. De fapt, acest
teolog susţinea că „fiecare conciliu, fie că s-a ţinut în
Răsărit sau în Africa, a avut întotdeauna fie preşedinţi
numiţi de pontiful roman, fie hotărîrile validate de auto-
ritatea scrisorilor trimise de el... Toate conciliile care au
fost ratificate de el au rămas valide, pe cînd acelea pe care
Ratr. *Graec.* 4.8 (*PL* 121:337)
le-a condamnat au fost privite ca nule şi neavenite şi nu
au putut pretinde nici un fel de autoritate". Aşadar,
chiar şi Teodor Abû Qurra, care a trăit şi el tot în secolul
al IX-lea, dar care a scris mai ales în arabă şi siriacă,
făcea îndemnul „ca să clădim pe temelia lui *Mar* Petru,
Teod. Abû Q. *Mim.* 8.32 (Graf 222)
cel ce a condus cele şase concilii care s-au întrunit la
ordinul episcopului Romei, capitala lumii". Pe de-altă
parte, patriarhul Fotie aducea argumente atît istorice, cît
şi teologice împotriva „canonului care spune că episcopul
Fot. *Sin.* 1 (*PG* 104:1220)
Romei are autoritate în orice conciliu". Dar unul dintre
predecesorii săi pe scaunul Constantinopolului, patriarhul
Epifanie, din secolul al VI-lea, declarase că rugăciunea

lui era „să mă unesc eu însumi cu Voi [cu papa] şi să îmbrăţişez dumnezeieştile dogme care s-au trimis prin tradiţie de la binecuvîntaţii şi sfinţii ucenici şi apostoli ai lui Dumnezeu, mai ales de la Petru, cel dintîi dintre apostoli, scaunului Vostru sfînt".

Apud Avell. 195.3 (CSEL 35-II: 652-653)

Autoritatea părinţilor şi realizările conciliilor au ajuns să fie socotite de cei mai mulţi reprezentanţi ai Apusului şi chiar de unii ai Răsăritului drept un corolar al ortodoxiei Romei: controversă după controversă, Roma fusese de partea care ieşea victorioasă şi, pînă la urmă, a devenit clar că partea pe care o alegea Roma ieşea învingătoare. În cele două chestiuni dogmatice pe care le-am examinat pînă acum, doctrina persoanei lui Hristos şi problema icoanelor în Biserică, ortodoxia Romei a fost un element evident. În prima dintre ele a fost, probabil, elementul decisiv, aşa încît atunci cînd relaţia însăşi dintre Răsărit şi Apus a devenit o chestiune de dispută, argumentarea latină se putea sprijini pe palmaresul stabilit nu numai în primele secole, dar şi în trecutul apropiat. Aceia care argumentau împotriva chestiunii latine nu erau cu totul lipsiţi de documentare în favoarea convingerii lor că Roma nu avusese absolută dreptate chiar de fiecare dată. Greutatea dovezilor în favoarea scaunului lui Petru se dovedea uneori aproape zdrobitoare.

Lib. Car. 1.6 (*MGH Conc. Sup.* 2:21)

Acuzaţia că Roma greşise uneori şi pretenţia ei că nu greşise niciodată puteau fi amîndouă demonstrate în dezbaterea asupra voinţelor şi lucrărilor lui Hristos. De fapt, limbajul folosit de papa Honoriu I în dezbaterea sa avea să fie recunoscut chiar şi pe vremea Conciliului Vatican I, în 1870, drept „cel mai puternic obstacol împotriva definirii infailibilităţii papale, din perspectiva istoriei bisericeşti". Cu o mie de ani mai devreme, în controversa dintre Răsăsrit şi Apus de care ne ocupăm aici, cazul lui Honoriu îi folosea lui Fotie drept dovadă că papii nu erau numai lipsiţi de autoritate asupra conciliilor, dar erau şi failibili în materie de dogmă, căci Honoriu îmbrăţişase erezia monoteliţilor. Adepţii acelei erezii citau şi ei cazul lui Honoriu, nu în opoziţie cu autoritatea papei, ci în sprijinul propriei lor doctrine, arătînd că toţi învăţătorii adevăratei credinţe o mărturisiseră, inclusiv Sergiu, episcopul Noii Rome, şi Honoriu, episcopul Vechii Rome. Chiar dacă acest argument, adresat de Pavel al II-lea, succesorul lui Sergiu, lui Teodor, succesorul lui Honoriu, nu şi-a atins ţinta, el sugerează semnificaţia faptului că Honoriu a îmbrăţişat o asemenea poziţie teologică, ce nu

Butler (1962) 370

Fot. *Sin.* 1 (*PG* 104:1220-1221)

Pav. II CP. *Ep. Teod.* (*PL* 87:98)

poate fi etichetată altfel decît „monotelită”, măcar în fapt, dacă nu în intenţie.

Dacă facem distincţie între monoenergism, doctrina unei singure lucrări (ἐνέργεια) în Hristos, şi monotelism, doctrina unei singure voinţe (θέλημα) în Hristos, Honoriu trebuie identificat cu ultima şi nu cu prima, în timp ce mulţi, probabil cei mai mulţi dintre cei ce susţineau una dintre aceste doctrine le susţineau, de fapt, pe amîndouă. Pus în faţa întrebării: „O lucrare sau două?”, el a subliniat că există un agent, Domnul Iisus Hristos, care a săvîrşit atît lucrări divine, cît şi umane prin omenitatea unită cu Logosul. Aşadar, chestiunea referitoare la o lucrare sau două lucrări în Hristos a fost declarată insolubilă pe temeiul autorităţii dogmatice şi discuţia a fost închisă. „Scandalul noutăţii recent descoperite” trebuia evitat, iar un „agent” şi nu „o lucrare” era formula hristologică potrivită. Dar evitarea de către Honoriu a monoenergismului avea drept corolar o recunoaştere explicită a monotelismului. „Mărturisim – scria el – o singură voinţă a Domnului nostru Iisus Hristos, pentru că firea noastră a fost cu adevărat asumată de dumnezeire.” Este evident, după cum nota Maxim în apărarea lui Honoriu, că opoziţia faţă de ideea de „două voinţe” era întemeiată pe interpretarea lor ca „două voinţe contrare”. El nu voia să spună că Hristos a fost o fiinţă umană incompletă, lipsit de voinţă umană, ci că, în calitate de fiinţă umană, el nu a avut nici o lucrare în trupul său şi nici vreo voinţă în sufletul său care puteau fi contrare lucrării şi voinţei lui Dumnezeu, adică lucrării şi voinţei propriei Sale firi divine. „Dar aceasta face posibilă explicaţia motivului pentru care Honoriu a fost monotelit, dar nu negarea faptului că a fost”.

Hon. I. *Ep.* 4 (*PL* 80:471)
Hon. I. *Ep.* 4 (*PL* 80:473)
Hon. I. *Ep.* 5 (*PL* 80:475)
Hon. I. *Ep.* 4 (*PL* 80:472)
Max. *Opusc.* 20 (*PG* 91:244)
Max. *Opusc.* 20 (*PG* 91:241)
Elert (1957) 239)

Conciliul de la Constantinopol din 681 a condamnat scrisoarea lui Honoriu, ca şi scrisorile lui Sergiu, ca fiind „cu totul străine de doctrinele apostolice, de definiţiile sfintelor concilii şi de toţi Sfinţii Părinţi acceptaţi”. După enumerarea falşilor învăţători care trebuiau excomunicaţi postum pentru monotelismul lor, hotărîrea continuă cu următoarea declaraţie: „Şi cu aceasta noi precizăm că va fi exlcus din sfînta Biserică a lui Dumnezeu şi anatemizat Honoriu, care a fost cîndva papă al Vechii Rome, pentru ce am găsit scris de el lui Sergiu, unde el a urmat în toate privinţele viziunea acestuia din urmă şi a confirmat învăţăturile sale hulitoare”. În edictul care însoţeşte hotărîrile, împăratul îl anatemizează pe Honoriu ca „însoţitor în erezie al acestor oameni în toate privinţele, însoţitor

CCP (681) *Act.* 13 (Mansi 11:554-556)

Const. Pogon. *Edict.* (Mansi 11:709)

(σύνδρομος) şi susţinător al ereziei lor". Astfel a fost înţeleasă hotărîrea conciliului şi de către apuseni. Parafrazînd, papa Leon al II-lea îi enumera pe întemeietorii monotelismului şi apoi adăuga: „Şi împreună cu ei, Honoriu al Romei, care a consimţit la macularea neîntinatei reguli a tradiţiei apostolice, pe care a primit-o de la predecesorii săi" (*qui immaculatam apostolicae traditionis regulam, quam a praedecessoribus suis accepit, maculari* consensit). Într-o altă scrisoare, Leon îl acuza pe Honoriu chiar de „a fi încercat să submineze neîntinata credinţă prin cumplita sa trădare" în loc „să aducă strălucire acestei Biserici apostolice prin învăţătura tradiţiei apostolice"; aşa se poate interpreta, în orice caz, textul latinesc revizuit. Varianta grecească a textului revizuit moderează acuzaţia limitîndu-se la reproşul de a fi cedat în faţa ereticilor, ceea ce ar fi în concordanţă cu versiunea acuzaţiei dintr-o altă scrisoare în latină, în care Honoriu era blamat pentru „că nu a stins flacăra dogmei eretice de la bun început, aşa cum îi cerea datoria autorităţii sale apostolice, ba, mai mult, a încurajat-o prin neglijenţa sa". *Jurnalul pontifilor romani*, scris la o dată incertă, recunoştea, de asemenea, că papa Honoriu „a ajutat la aţîţarea afirmaţiilor eronate" ale monotelismului. Chiar şi în perioada despre care vorbim, în secolele al IX-lea şi al XI-lea, Honoriu era menţionat de polemiştii împotriva Răsăritului printre cei condamnaţi pentru monotelism.

Leon II. *Ep.* 7 (*PL* 96:419

Leon II. *Ep.* 3 (*PL* 96:408)

Leon II. *Ep.* 3 (*PL* 96:410)

Leon II. *Ep.* 4 (*PL* 96:414)

Lib. diurn. (Foerster 155)

Hinc. R. *Opusc.* 20 (*PL* 126:359); Humb. *Răsp. Nichit.* 17 (Will 142)

De-a lungul Evului Mediu, a fost descoperit în Apus, un mitic „călugăr Honoriu", care ar fi fost cel condamnat la Constantinopol, ca să fie cruţată Roma Veche de situaţia jenantă de a fi avut un eretic în scaunul său. Această situaţie neplăcută era rezolvată de obicei, probabil, prin simpla omisiune a lui Honoriu din catalogul ereticilor anatemizaţi pentru monotelism. Această operaţie a început deja cu papa Martin I, a cărui enciclică despre monotelism îi condamna pe Teodor din Pharan, Pyrrhus din Constantinopol şi pe alţi eretici, dar pe Honoriu nici măcar nu-l menţiona. Cînd Agaton, succesorul lui Martin şi al lui Honoriu, trimitea Conciliului de la Constantinopol un catalog al ereticilor, numele lui Honoriu nu apărea în el, ci doar fraza: „şi cei ce sînt de acord cu aceştia". În propriul său catalog al ereticilor monoteliţi, Fotie l-a inclus, bineînţeles, şi pe Honoriu, la fel ca şi pe Sergiu, patriarhul Noii Rome, dar nu şi pe Pyrrhus, succesorul lui Sergiu. Împăciuitorul patriarh al Antiohiei, Petru al III-lea, din secolul al XI-lea, a procedat în felul următor: în scrisoarea

Ans. Hav. *Dial.* 3.12 (*PL* 188:1221)

Mart. I. *Ep.* 1; *Ep.* 3; *Ep.* 5 (*PL* 87:121; 142; 159)

Agat. *Ep.* 3 (*PL* 87:1224)

Fot. *Ep.* 1.1 (*PG* 102:593)

sa de întronizare către colegul său din Ierusalim, el îi condamnă pe „Sergiu şi Pyrrhus şi Pavel şi Honoriu al Vechii Rome, nătîngi la minte”, în timp ce, într-o scrisoare similară către papă, el îi menţionează doar pe primii trei. Includerea numelui lui Honoriu sau omiterea sa erau, evident, importante, nu din pricina persoanei sale, ci a scaunului papal. Pretenţiile de ortodoxie impecabilă ale Vechii Rome trebuiau să fie în acord cu faptele istorice, dacă se constata că Honoriu fusese eretic. De aceea, Martin putea să-i condamne, fără excepţie, ca „duşmani şi adversari ai Bisericii catolice şi apostolice a lui Dumnezeu, pe toţi cei ce afirmă în van o fire sau o voinţă sau o lucrare a dumnezeirii şi omenităţii lui Hristos sau care nu mărturisesc nici una”, şi totuşi, în acelaşi timp, să nu-l includă în lista celor care comiseseră astfel de greşeli şi pe Honoriu, chiar dacă acesta, neîndoielnic, greşise. Martin putea să declare că „noi, pontifii acestui scaun apostolic, nu am permis acestora să-şi împrăştie [eroarea] sau să fure comoara credinţei”.

Petr. Ant. *Ep. Ierus.* 8.2 (Michel 2:444)
Petr. Ant. *Ep. Leo IX.* 8.2 (Michel 2:456)
Nil. Cab. *Prim.* (*PG* 149:705; 708-9)
Mart. I. *Ep.* 12 (*PL* 87:192)
Mart. I. *Ep.* 11 (*PL* 87:176)

Dincolo de cazul lui Honoriu, afirmaţia papei Martin cu privire la Vechea Romă era confirmată de documente. În controversa hristologică din secolul al VII-lea, ca şi în cea din secolul al V-lea, ea fusese „stîlpul ortodoxiei” şi reprezentanţi ai creştinătăţii neapusene au salutat-o ca atare. Chiar şi Maurus, arhiepiscopul Ravennei, care se lupta pentru independenţa scaunului său faţă de scaunul Romei, declara că „în problemele aflate acum în discuţie, care sînt propuneri contrare hotărîrilor Părinţilor ortodocşi, eu nu cred altfel decît cum învaţă doctrina voastră apostolică şi Biserica ortodoxă [a Romei]”, împotriva doctrinei „apărate de Pyrrhus, episcopul Constantinopolului”. Egumenii şi preoţii greci care rămîneau credincioşi doctrinei ortodoxe în opoziţie cu monotelismul apelau la Vechea Romă ca la „scaunul apostolic principal”. Sofronie al Ierusalimului spunea că „putem peregrina de la un capăt pînă la celălalt al pămîntului pînă să ajungem la scaunul apostolic, unde temeiurile dogmelor ortodoxe rezistă”. După cel de-al III-lea Conciliu de la Constantinopol, împăratul bizantin Constantin Pogonat dădea glas admiraţiei sale pentru „dirijorul corului apostolic, Petru, ocupantul primului scaun, care învaţă teologia despre taina mîntuirii cu ochi îngăduitori”. Într-o scrisoare către Agaton, însuşi conciliul menţionat recunoştea primatul scaunului [Romei] şi sublinia conducerea sa ca fiind cea a unui „înţelept... medic”, care vindecase boala Bisericii cu „leacurile sale

Mih. Anc. *Dial.* 35 (Loparev 357)
Maur. Rav. *Ep.* (*PL* 87:104-105)
Apud CLater. (649) *Act.* 2 (Mansi 10:905)
Apud Ştef. Dor. *Ep.* (Mansi 10:896)
Const. Pogon. *Sacr.* 2 (Mansi 11:716)

CCP (681) *Act.* 18 (Mansi 11 : 684)
CCP (681) *Cuv. împ.* (Mansi 11 : 665)

Serg. Cip. *Ep. Teod.* (Mansi 10 : 913-16); Col. Afr. *Ep. Teod.* (*PL* 87 : 82-86)

Simb. CP (681) (Mansi 11 : 636)

ortodoxe". Conciliul aducea aceeaşi mărturie despre Vechea Romă în scrisorile sale către împăratul Noii Rome. Mărturia era coroborată cu cea a altor prelaţi şi teologi răsăriteni. Ceea ce a hotărît Roma împotriva monotelismului, în 649 şi, din nou, în 680, a fost ceea ce a hotărît Biserica ortodoxă, catolică şi ecumenică, întrunită în conciliu, în 681. Petru mai vorbea încă prin gura papei.

Nichif. *Imag.* 25 (*PG* 100 : 597)

Dobroklonskij (1913) 1 : 824-825
Teod. Stud. *Ep.* 1.28 ; 1.38 (*PG* 99 : 100 ; 1041-1044)

Matei 16,18
Teod. Stud. *Ep.* 2.1 (*PG* 99 : 1117)

Lc. 22,32

Teod. Stud. *Ep.* 2.12 (*PG* 99 : 1153)

Teod. Stud. *Ep.* 2.13 (*PG* 99 : 1156)

Apelul la Vechea Romă a devenit, de asemenea, un factor important în controversa iconoclastă. Ar fi posibil să se adune declaraţii de la principalii apărători ai icoanelor, în care primatul şi ortodoxia Romei erau afirmate, aşa cum, atunci cînd Nichifor, de pildă, în apologia sa în favoarea icoanelor, afirma că, fără Roma, o dogmă „nu poate dobîndi aprobarea şi nici acceptul practic". Cea mai explicită afirmaţie de acest fel venea, pentru raţiuni legate de biografia sa nu mai puţin decît de teologia sa, de la Teodor Studitul; dar este esenţial să reţinem că, în timp ce „în conştiinţa lui Teodor, scaunul roman avea un loc special printre celelalte patriarhate", totuşi, „Teodor şi adepţii săi nu aduc nimic nou în această privinţă pentru Biserica răsăriteană". Căci chiar dacă uneori Teodor contesta autoritatea universală a Romei, în special înaintea conflictului asupra icoanelor, rezolvarea acestui conflict îi dădea ocazia să citeze, ca autoritate, tradiţia scrisă şi nescrisă a Bisericii, ca fiind asigurată de „acel scaun despre care Hristos spune: «Tu eşti Petru şi pe această piatră voi zidi Biserica mea şi nici porţile iadului nu o vor dărîma»". Adresîndu-se într-o scrisoare direct papei, el amintea: „Hristos, Dumnezeul nostru, ţi-a spus: „Şi tu, oarecînd, întorcîndu-te [lat. *conversus*], întăreşte pe fraţii tăi!". Iată, acesta este timpul şi acesta este locul... Pentru că ai cel mai înalt rang dintre toţi, ai puterea de la Dumnezeu, care ţi-a dat acest rang". Scaunul Romei, scria el ceva mai tîrziu papei, a fost „de la început şi pînă acum, prin mila lui Dumnezeu, singurul ajutor în momente de criză... curatul şi adevăratul izvor de ortodoxie... limanul clar şi lin pentru întreaga Biserică în orice furtună eretică".

Gr. M. *Ep.* 92.08 ; 11.10 (*MGH Ep.* 2 : 195 ; 270-271)

Apelul lui Teodor către Roma pentru ajutor în criza iconoclastă nu era lipsit de cîteva aspecte curioase, căci poziţia Bisericii latine în problema icoanelor nu ţinuse nicidecum pasul cu situaţia din Imperiul Bizantin. De pildă, apărînd justeţea icoanelor în biserici, îndemnurile lui Grigorie I în această privinţă se mulţumeau să sublinieze valoarea didactică a acestora. Declaraţia lui Grigorie referitor la icoane a rămas normativă în Apus timp de

Lib. Car. 2.23 (*MGH Conc. Sup.* 2.82)

Haendler (1958) 26

CNic. (787) *Act.* 2 (Mansi 12:1059)

Adr. *Ep.* 2 (*MGH Ep.* 5:5-57)

Apud Freeman (1971) 610

Lib. Car. 2.9 (*MGH Conc Sup.* 2:70)

Dvornik (1970) 280

Matei 23,33

Aen. Par. *Graec.* pr. (*PL* 121:686)

secole. Sprijinindu-se pe autoritatea lui Grigorie şi a altora, ocupantul scaunului lui Petru din timpul controversei iconoclaste respingea acuzaţia că închinarea la icoane ar fi idolatrie ; „dar, în Bizanţ, lucrurile ajunseseră în punctul în care atît iconoclaştii, cît şi iconodulii îşi întemeiau teoriile pe hristologie". Atît de şocantă era diferenţa dintre Răsărit şi Apus, încît traducătorul grec al scrisorii papei şi-a asumat libertatea să adauge cuvintele : „Şi prin ele [icoanele], ei [cei care le privesc] sînt înălţaţi la credinţă şi la amintirea iconomiei Domnului nostru, Iisus Hristos". Decalajul teologic nu a condus, în acest caz, aşa cum s-a întîmplat în cazul lui Honoriu, la declaraţii doctrinare în care naivitatea să devină sursă de erezie. Scrisoarea papei Adrian către Carol cel Mare, referitoare la icoane, arată însă că ar fi o exagerare istorică grosolană să se susţină că, în timpul disputei iconoclaste, şi mai ales, în faza hristologică a acestui conflict, Biserica Romei a manifestat în fapt un fel de abilitate de îndrumător doctrinar care, în teorie – în teoria Teodorei[1] şi a Romei – era de datoria acesteia din urmă. Reacţia teologilor lui Carol cel Mare (la care ne vom întoarce în următorul volum) faţă de cultul icoanelor dovedea o profundă diferenţă de spirit între Răsăritul grec şi Apusul latin. Regele însuşi făcea comentarii cum ar fi apostila „Perfect!", pusă pe declaraţia din *Cărţile caroline,* conform căreia „noi nu respingem... icoanele, ci venerarea lor... superstiţioasă".

Aşadar, în timpul conflictului dintre Vechea şi Noua Romă, în ultima treime a secolului al IX-lea, modelul deferenţei răsăritenilor faţă de Roma (devenită şi mai expresivă în limbajul curţii bizantine) fusese deja fixat. Împrejurările istorice erau de natură să încurajeze, atît în Răsărit, cît şi în Apus, pretenţiile occidentale, dar ele încurajau şi rezistenţa răsăriteană faţă de asemenea pretenţii. Contrastul dintre palmaresul celor două scaune în ce priveşte ortodoxia dogmatică devenea o problemă dogmatică. Unul dintre cele mai timpurii tratate apusene „împotriva erorilor grecilor" îşi prefaţa compilaţia de citate patristice – o lucrare „extrem de slabă", de altfel, – cu observaţia că „generaţiile de vipere, adică de iniţiatori ai dogmelor false au apărut tocmai din zonele aflate sub hegemonia bizantină, şi nu dintre cei ce trăiesc sub jurisdicţie romană". Este regretabil – spune autorul – că scaunul constantinopolitan, tocmai cel care încearcă acum să-şi

1. Împărăteasa Bizanţului (n. tr.).

afirme superioritatea față de alții, a avut cîndva întîistătători eretici; pe cînd, dimpotrivă, „mulțumită îndrumării lui Dumnezeu, în scaunul roman nu s-a petrecut niciodată o asemenea rușine, ca vreun eretic să ajungă la cîrma lui".

Aen. Par. *Graec.* pr. (*PL* 121:687)

Această identificare a Constantinopolului cu o sursă de erezii se regăsește mergînd înapoi pînă la Grigorie cel Mare, dar, începînd cu secolul al IX-lea, capătă o nouă valoare în arsenalul apusean. În a sa apologie a Apusului din secolul al X-lea, legatul Liutprand din Cremona îi spunea împăratului bizantin că „toate ereziile au pornit de la voi și au înflorit printre voi, în schimb de către noi, adică de apuseni, au fost înghițite și omorîte". În secolul al XI-lea, cînd controversa a ajuns la apogeu, Humbert trasa același contrast între Roma, care, „întemeiată de către cel dintîi dintre apostoli pe însăși piatra cea din capul unghiului, [adică] pe Iisus Hristos, nu a cedat niciodată vreunei erezii", și Constantinopol, „acea Biserică pe care Arie a corupt-o, Macedonie a prostituat-o, care a dat naștere și a hrănit generații de vipere, și anume, Nestorie, Eutihie, monoteliții, teopasiții și restul ereticilor pestilențiali". Alte scaune au suferit naufragii; „numai corabia lui Petru", nu.

Vezi vol. 1:360

Liut. *Leg.* 22 (*MGH Scrip.* 3:35); Ans. Hav. *Dial.* 3.6 (*PL* 188:1215)

Humb. *Răsp. Nichit.* 33-34 (Will 149-150)
Ans. Hav. *Dial.* 3.6 (*PL* 188:1216-1217)

Explicația acestei performanțe a Vechii Rome ca „izvor de ortodoxie" nu era greu de găsit. Ea consta în promisiunea și împuternicirea dată de Hristos lui Petru și, prin el, succesorilor lui: „Și eu îți zic ție, că tu ești Petru și pe această piatră voi zidi Biserica Mea și porțile iadului nu o vor birui. Și îți voi da cheile împărăției cerurilor și orice vei lega pe pămînt va fi legat și în ceruri, și orice vei dezlega pe pămînt va fi dezlegat și în ceruri". Împuternicirea și făgăduința însemnau, cel puțin, așa cum spusese Maxim, că scaunul lui Petru avea „cheile credinței și mărturisirii ortodoxe a lui [Hristos]". La fel ca și o mare parte a tradiției răsăritene, Maxim „socotește astfel doar puterea cheilor și îi dă sensul de mărturisire a credinței. În virtutea acestei puteri, papa hotărăște cu privire la ortodoxie și erezie, deschide porțile Bisericii adevăraților credincioși, dar le închide pentru apostați. În acest sens, leagă el și dezleagă". Și totuși, o asemenea recunoaștere a ortodoxiei romane, oricît de esențială era, nu constituia, în opinia reprezentanților Bisericii latine, o interpretare potrivită a făgăduinței lui Hristos. Acea promisiune stabilea anumite condiții care aveau să asigure apărarea Bisericii împotriva porților iadului: Biserica, întreaga Biserică trebuia zidită pe piatră.

Mt. 16,18-19

Max. *Opusc.* 11 (*PG* 91:140)

Ludwig (1952) 103

Întemeierea organizării apostolice

Acea piatră era Petru. Ca să fie zidită pe piatră, Biserica trebuia să arate că se află în succesiunea lui Petru şi că este moştenitoarea făgăduinţelor făcute acestuia. Mai mult, toate părţile erau de acord că această succesiune aparţine Bisericii ca instituţie. Dreapta credinţă şi corecta învăţătură puteau fi realizate şi menţinute numai în interiorul unei structuri potrivite: pentru ca Biserica să fie apostolică în doctrină, trebuia să fie apostolică şi în organizare. Din cele mai vechi timpuri, existenţa unei organizări episcopale, presupusă a deţine succesiunea neîntreruptă de la apostoli, era socotită unul dintre criteriile continuităţii apostolice, alături de autoritatea canonului Scripturii şi de regula simbolului de credinţă. A existat, bineînţeles, un aspect pragmatic şi chiar politic al structurii Bisericii, dar problemele de jurisdicţie au devenit (sau erau) probleme de teologie, pentru că Hristos zidise Biserica pe Petru – piatra – şi garantase protecţia împotriva porţilor iadului numai acelei Biserici care putea să susţină în mod legitim această întemeiere a rînduielii apostolice.

Vezi vol. I: 127-140

Aşadar, în secolul al IX-lea, lupta dintre Roma şi Constantinopol pentru încreştinarea Moraviei şi a Bulgariei nu era doar o chestiune de jurisdicţie, ci şi una teologică. „Pentru Constantinopol era imposibil să nu recunoască faptul că alianţa politică a [ţarului bulgar] Boris cu [împăratul francilor] Ludovic putea avea drept consecinţe probabile botezarea naţiunii bulgare de către Biserica romană şi să nu prevadă consecinţele acestui lucru pentru Imperiul răsăritean şi, mai ales, pentru Biserica din Constantinopol în conflictele ei cu papa de la Roma, care, în prima sa scrisoare către [împăratul bizantin] Mihail al III-lea, îşi proclama deja autoritatea bisericească asupra tuturor provinciilor din Peninsula Balcanică". Cînd papa Nicolae I se adresa lui Mihail al III-lea în legătură cu autoritatea lui bisericească, el îşi începea scrisoarea cu afirmaţia că Hristos, prin cuvintele spuse lui Petru, a conferit întîietate scaunului Romei. Nu era însă evident, mai ales pentru Constantinopol, că această întîietate aducea cu ea automat şi o jurisdicţie romană asupra neamurilor slave. După ce a fost convertită de misionari trimişi de la Constantinopol (Chiril şi Metodie), Moravia trecea sub jurisdicţie apuseană, în timp ce Bulgaria, după negocieri cu Roma, rămînea totuşi răsăriteană în organizarea ei. Dar arbitrarea cu

Zlatarski (1935) 283

Nicol. I. *Ep*. 82 (*MGH Ep*. 6:433)

motive istorice a acestei dispute jurisdicţionale nu a reuşit să rezolve controversa doctrinară. Chiar dacă pretenţia papei asupra Bulgariei nu a fost recunoscută, în actele scaunului roman, temeiul acestei pretenţii rămîneau cuvintele lui Hristos adresate lui Petru.

Exegeza acestor cuvinte şi aplicarea lor la organizarea creştinismului răsăritean şi a celui apusean era o problemă imposibil de evitat pentru teologii oricărei tradiţii. Chiar şi monofiziţii şi nestorienii, care se anatemizau nu numai unii pe alţii, ci anatemizau şi Roma şi Constantinopolul, trebuiau să explice semnificaţia acestor cuvinte. Monofizitul Timotei Elur, în declaraţia sa de respingere a hotărîrilor Calcedonului, le explica în sensul că, odată conferită sfinţilor, credinţa nu mai cade cu vîrsta şi nici nu se schimbă cu timpul, pentru că a fost „zidită pe temelia neclintită, cu alte cuvinte, pe Hristos, iar porţile iadului nu o vor birui". Un alt teolog monofizit cita de asemenea aceste cuvinte fără referire la Roma, de fapt fără referire la Petru, cu anumită aplicare la Antiohia. Un grup de episcopi monofiziţi, avînd în minte, probabil, tot Antiohia, trasa linia succesiunii „de la Petru, cel dintîi din divina companie a apostolilor pînă la Sever". În această privinţă, ca şi în puţine altele, nestorienii erau de acord cu monofiziţii, identificînd „piatra" nu cu persoana lui Petru, şi cu atît mai puţin cu cea a succesorilor săi de la Roma, ci cu mărturisirea sa de credinţă. Timotei I vorbea de „piatra mărturisirii noastre, pe care Domnul a promis să zidească Biserica Sa". Babai vorbea de Biserica „zidită pe credinţa... piatră", şi apoi cita cuvintele lui Petru. El declara că „Biserica lui Hristos, a cărei temelie este zidită pe piatra lui Petru, mărturiseşte astfel" şi adaugă apoi o definiţie a unirii dintre divin şi uman în Hristos, ca una care nu era nici a firii şi nici a ipostasului, ci a voinţei şi a persoanei. El vedea chiar în Teodor de Mopsuestia pe unul „care zideşte trainic şi... corect pe temelia lui Petru".

Tim. Ael. *Calc.* 4 (PO 13:222).

Iac. Bar. *Ep. Teod.* (*CSCO* 103:134 [17:91]).

Episc. Or. *Ep.*(*CSCO* 103:134 [17:192-193])

Tim. I. *Ep.* 1 (*CSCO* 75:11 [74:20])

Bab. *Un.* 1.1; 1.2 (*CSCO* 80:3-4; 6 [79:4; 7])

Bab. *Un.* 3.10 (*CSCO* 80:84 [79:91])

Bab. *Un.* 6.21 (*CSCO* 80:199 [79:245-246])

Cea mai mare importanţă a exegezei textului de la Matei 16,18 pentru istoria creştinătăţii răsăritene constă în interpretarea grecească a pasajului împotriva pretenţiilor latine întemeiate pe el. Exegeza latină a textului, reprezentată în această perioadă de lucrările lui Nicolae I, deducea din cuvintele lui Hristos autorizarea poziţiei unice a scaunului roman. În scrisoarea sa către Fotie, după citarea pasajului şi descrierea succesiunii scaunului său de la Petru, Nicolae declara că „întreaga societate a credincioşilor îşi caută doctrina la această sfîntă

Biserică romană, capul tuturor Bisericilor", şi că era deci responsabilitatea deosebită a papei de la Roma de a fi preocupat de ortodoxia doctrinară şi de bunăstarea generală a tuturor celorlalte scaune din cuprinsul creştinătăţii, inclusiv Constantinopolul. Alte două texte deseori citate în legătură cu Matei 16,18 pentru a susţine pretenţia latinilor conţineau cuvintele lui Hristos adresate lui Petru de la Luca 22,32: „Iar Eu m-am rugat pentru tine ca să nu piară credinţa ta. Şi tu, oarecînd, întorcîndu-te, întăreşte pe fraţii tăi!" şi Ioan 21,17: „Paşte oile Mele!". Aceste texte serveau drept explicitare a pericopei de la Matei, aşa încît luate împreună cuvintele însemnau că „cel ce primeşte pe cei ce sînt de acord cu noi ne primeşte pe noi, şi prin noi pe cel dintîi dintre apostoli, şi prin el, pe Hristos. Aşadar, depinde de noi să-i convertim pe cei ce greşesc, de vreme ce mulţi s-au năpustit asupra noastră ca să ia locul primului păstor", căruia Hristos i-a spus aceste cuvinte, ca şi cele despre piatră.

Nicol. I. *Ep.* 86 (*MGH Ep.* 6: 447)

Adr. *Ep.* 2 (*MGH Ep.* 5:6)

Nicol. I. *Ep.* 87:88 (*MGH Ep.* 6: 452; 476)

Teologii greci aveau tendinţa să folosească aceste cuvinte cu mai puţină precizie. Maxim se numea pe sine „fiu adevărat al sfîntei, catolice şi apostolice Biserici a lui Dumnezeu, una întemeiată pe mărturisirea pioasă, pe care gurile rele ale ereticilor, deschise precum porţile iadului, nu o vor birui". Identificarea porţilor iadului cu marile erezii ale secolelor al II-lea, al III-lea şi al IV-lea era general acceptată. Împotriva acestor porţi ale iadului s-au luptat cu succes, avînd autoritatea cuvîntului lui Dumnezeu, nu numai apostolul Petru, ci toţi apostolii, mai ales Ioan. Într-adevăr, puterea cheilor, conferită lui Petru de către Hristos la Matei 16,19, nu a fost limitată la el sau la succesorii săi pe scaunul Vechii Rome; toţi episcopii credincioşi ai Bisericii erau urmaşi şi succesori ai lui Petru. Ei aveau acest statut ca susţinători ai mărturisirii lui Petru, de la Matei 16,16: „Tu eşti Hristos, Fiul Dumnezeului celui viu". Atacînd făgăduinţa făcută de Hristos în următoarele versete, după această mărturisire, credincioşii ortodocşi erau povăţuiţi astfel: „să alergăm spre credinţa... acestei pietre neclintite... şi să credem că Hristos este şi Dumnezeu şi om". Temelia de neclintit a Bisericii reprezintă piatra care este Hristos, dar, în acelaşi timp, Petru ar putea fi numit „temelia şi suportul credinţei noastre". El era numit astfel pentru mărturisirea care era repetată de toţi credincioşii. Afirmaţia tăioasă dintr-un tratat atribuit în mod fals lui Fotie, că piatra din făgăduinţa lui Hristos era mărturisirea lui Petru şi nu persoana lui,

Nicet. Nicom. *apud* Ans. Hav. *Dial.* 3.9 (*PL* 188: 1221)

Max. *Ep.* 13 (*PG* 91: 512)

Teod. Abû Q. *Mim* 1.24 (Graf 113); Cosm. Sl. 19 (Popruženko 36)

Teod. Stud. *Or.* 9.9 (*PG* 99: 784)

Max. *Schol. I. b.* 7.7 (*PG* 4: 181)

Teod. Abû Q. *Opusc.* 4 (*PG* 97: 1504-1505)

Nichif. *Imag.* 36 (*PG* 100: 621)

Ps. Fot. *Rom.* 5 (Gordillo 12)

reprezenta o extensie cu caracter polemic a acestei tendințe generale a grecilor.

Și totuși, primatul lui Petru printre apostoli și identificarea primatului său cu cel al Romei erau prea bine statornicite în tradiția ortodoxă a Răsăritului și a Apusului pentru a putea fi ușor negate.

Doct. Patr. 1.1 (Dielcamp 1); Psell. *Cant.* 5.15 (*PG* 122:652)

Cuvintele cu care începea *Doctrina Părinților* erau: „Cuvintele Sfîntului Petru, corifeul apostolilor, din *Clementine*" (care erau fără îndoială apocrife).

Max. *Qu. Thal.* 61; 27 (*PG* 90:637; 356)

Pentru Maxim, Petru era capul apostolilor, marele întemeietor al Bisericii. Cînd a apărut un conflict între apostolul Pavel și Biserica din Ierusalim, el a fost aplanat nu de Pavel sau Barnaba, ci de „conciliul apostolilor, căruia *Mar* Petru îi era cap și conducător".

Teod. Abû Q. *Mim.* 1.22-23 (Graff 111-112

Așadar Petru era temelia Bisericii, așa încît oricine credea așa cum credea el, nu se putea rătăci.

Nichif. *Antirr.* 1.47 (*PG* 100:320)
Nichif. *Imag.* 17 (*PG* 100:576)

Dar pentru cei mai mulți teologi greci, Petru era mai presus de toate „șeful teologilor", din pricina mărturisirii sale. Toate titlurile primatului, cum ar fi „temelie" și „bază" și „conducător al ucenicilor", îi sînt atribuite în calitate de teolog al Treimii. Biserica trebuia zidită pe stîncă, pe Hristos – piatra cea din capul unghiului, pe care Petru, în calitate de corifeu al ucenicilor Logosului, fusese de asemenea zidit – „zidit,

Nichif. *Imag.* 3 (*PG* 100:537-540)

adică pe sfintele și dumnezeieștile dogme". Primatul aparținea lui Petru pe baza mărturisirii sale și cei ce îl mărturiseau pe Hristos ca Fiu al Dumnezeului celui viu, așa

Nichit. Biz. *Arm.* 2 (*PG* 105:592); Ps. Anast. S. *Jud. dial.* 1 (*PG* 89:1221)

cum făcuse Petru, erau beneficiarii făgăduinței că porțile iadului nu vor birui Biserica zidită pe piatră.

Primatul Romei era, de asemenea, un dar al acelei făgăduințe și un corolar al acelei mărturisiri. Toți recunosc – scria Maxim – „mărturisirea și credința ei [a Romei –

Max. *Opusc.* 11 (*PG* 91: 137)

n. tr.] ...în sfintele dogme ale Părinților" și în conciliile ecumenice. Cuvinte ca cele adresate de Hristos lui Petru din Luca 22,32 „nu se referă la *Mar* Petru și la apostolii, ci la cei ce ocupă poziția oficială a lui *Mar* Petru, care este în

Teod. Abû Q. *Mim.* 1.24 (Graf 112)

Roma, și pozițiile oficiale ale apostolilor". Fiecare își aducea omagiul realizărilor scaunului lui Petru, în apărarea și definirea credinței ortodoxe, și își afirma dorința de „a fi de acord în teologie cu cel dintîi păstor al lumii", epis-

Const. Pogon. *Sacr.* 2 (Mansi 11:722)

copul Romei. Cu riscul de a simplifica prea mult, am putea spune că, pentru Răsărit, papa era primul între episcopi pentru că era ortodox, în vreme ce pentru Apus el era ortodox pentru că era primul între episcopi și așa va fi mereu. Apărătorii poziției apusene aminteau sprijinul Romei pentru ortodoxie în Răsărit, în vremea cînd conducătorii din Răsăritul bisericesc și laic se împotriviseră

Gel. 1. *Ep.* 13 (*PL* 59:67)

Nicol. 1. *Ep.* 86 (*MGH* Ep. 6:448)

Ratr. *Graec.* 4.8 (*PL* 121:336)

Aen. Pat. *Graec.* 195 (*PL* 121:752)

adevăratei credinţe, cum s-a întîmplat pe vremea lui Atanasie, Ioan Gură de Aur şi Flavian. Nicolae afirma că „sfînta Biserică a Romei, prin binecuvîntatul Petru, capul apostolilor, care a moştenit dreptul de a-şi asuma primatul asupra Bisericii chiar din gura Domnului, este capul tuturor Bisericilor". Ele trebuiau să caute şi să urmeze îndrumarea Romei în doctrină şi practică. Apărătorii Romei împotriva grecilor susţineau că autoritatea acesteia are întîietate faţă de celelalte Biserici, aşa încît pontiful roman este capul tuturor episcopilor, iar judecata sa determină ce trebuie stabilit în treburile Bisericilor. Pentru acest motiv, toate Bisericile din lume trebuie să privească înspre Roma, care începuse să fie numită, în mod tradiţional, „scaunul apostolic", într-un sens special.

Dvornik (1958) 67

Vezi vol. I:360

Mih. Auch. *Dial.* 21 (Loparev 350)

Ps. Fot. *Rom.* 1:3 (Gordillo 11)

Petr. Ant. *Ep. Leo IX.* 1.2 (Michel 2:446)

De-a lungul celei mai mari părţi a istoriei lor timpurii, teologii răsăriteni „au aplicat titlul «apostolic» doar la propriile lor scaune", căci „în general, ideea de apostolicitate nu dobîndise încă importanţă pentru ei" înainte de ultima parte a secolului al V-lea sau chiar mai tîrziu. Argumentul în favoarea primatului roman pornind de la temelia lui Petru avea doar o forţă limitată. Aşa după cum recunoscuse însuşi Grigorie cel Mare, Petru fusese şi în Alexandria, şi în Antiohia. Polemiştii răsăriteni făceau uneori referire la această împrejurare, amintind că Petru fusese în Antiohia înainte de a veni la Roma, aşa încît Antiohia ar putea pretinde întîietatea şi primatul. Înainte de a veni la Roma, Petru fusese episcop al Antiohiei timp de opt ani, iar dacă Roma pretinde primatul din cauza şefiei asupra apostolilor deţinută de Petru, Antiohia avea motive mai întemeiate în acest sens, tot aşa cum avea şi Ierusalimul. Probabil că o asemenea pretenţie era exprimată atunci cînd un patriarh al Antiohiei din secolul al XI-lea vorbea despre preocuparea sa în legătură cu motivul pentru care „marele urmaş al marelui Petru, păstorul Vechii Rome, a ajuns în schismă şi separare de dumnezeiescul trup al Bisericilor".

Adevăratul rival al Vechii Rome, după cum sugerează chiar titlul, nu era Antiohia, ci Noua Romă. Pe lîngă motivele de rivalitate de ordin politic, juridic şi cultural, se mai adăuga o neînţelegere de ordin doctrinar, care ţinea de temeiurile originare ale primatului Romei. A ajuns Roma la această poziţie pentru că a fost fondată de Petru sau pentru că era capitala Imperiului Roman? În cunoscutul canon 28 al Conciliului de la Calcedon din 451, „Constantinopolului, care este Noua Romă", i se acordau

CCalc. *Can.* 28 (ACO 2-1-3:88)

privilegii speciale, la fel ca cele ale Romei Vechi, pe temeiul că Vechea Romă primise poziţia sa în Biserică pentru că era cetate imperială. Pe baza acestui canon, avocaţii bizantini de mai tîrziu, cum ar fi teologul şi canonistul Nil Doxopatritul, din secolul al XII-lea, au afirmat că „ei [romanii] susţin greşit cînd spun că Roma şi-a cîştigat poziţia de onoare pe seama Sfîntului Petru. Vedeţi, acest canon al sfîntului conciliu spune că, întrucît Roma are autoritate imperială, are şi poziţia întîietăţii onorifice". Aşadar, Constantinopolul ca Noua Romă, era al doilea numai faţă de Roma Veche. Petru, spunea el, venise „la Roma, care atunci era cetatea împărătească între toate cetăţile", dar care nu mai avea acea poziţie. Bizantinii de mai tîrziu vor argumenta uneori că era o rămăşiţă a iudaismului să restrîngi harul lui Dumnezeu într-un loc anume şi că, în consecinţă, a aplica textul de la Matei 16,18 la Roma era o greşeală. Dar forma dură a atacului bizantin era teza că „patriarhul Constantinopolului este numit arhiepiscop al Noii Rome pentru că el a preluat privilegiile şi prerogativele Romei".

Nil. Dox. *Not.* (*PG* 132: 1100)

Nil. Dox. *Not.* (*PG* 132: 1085)

Ps. Fot. *Rom.* 5 (Gordillo 11-12)

Nil. Dox. *Not.* (*PG* 132: 1101); *Mitrop.* (Darrouzès 130)

Nu este clar cînd anume şi-a făcut apariţia în teologia şi legea canonică bizantine această formă de atac. Prima referinţă sigură despre acest lucru nu provine din izvoare greceşti, ci dintr-un răspuns al papei la acuzaţiile răsăritene. „Grecii susţin şi se laudă", acuza papa Nicolae, că „atunci cînd împăraţii s-au mutat din cetatea Romei la Constantinopol, s-a transferat şi primatul scaunului roman către Biserica din Constantinopol, iar Biserica Romei şi-a pierdut privilegiile odată cu onorurile imperiale". Deşi această acuză era îndreptată contra lui Fotie şi a epistolelor şi tratatelor sale antiromane, se pare că nu există nici o evidenţă documentară că Nicolae ar fi spus aşa ceva. De aceea, „interpretarea acestui canon [de la Calcedon] pe care papa îl atribuie grecilor pare oarecum forţată, de vreme ce înainte de Nicolae, nici un grec nu-i dăduse vreodată un sens atît de radical". Pe la începutul aceluiaşi secol, Nichifor afirmase că aceia care au moştenit noul nume de „romani" se bazau pe una şi aceeaşi temelie a credinţei ca şi reprezentanţii Vechii Rome, căci în Biserica lui Dumnezeu nu trebuie să existe „numărare prin precedenţă". Pentru el, Constantinopolul, Noua Romă, era „cetatea care acum prezidează şi poartă primatul, date fiind prerogativele sale imperiale". Era de multă vreme obiceiul să se vorbească despre Constantinopol în termeni precum: „această sfîntă cetate a lui Hristos Dumnezeul

Nicol. I. *Ep.* 100 (*MGH Ep.* 6:605)

Dvornik (1970) 125

Nichif. *Ep. Leo III* (*PG* 100: 181)
Nichif. *Imag.* 25 (*PG* 100: 597); Nicet. Nicom. *apud* Ans. Hav. *Dial.* 3.7 (*PL* 188: 1218)

Sof. *Ep. sin.* (*PG* 87:3149)
Nicet. Amas. *Patr.* (Darrouzès 170)

nostru" şi despre patriarh ca despre „cel ce conduce ochiul universului"; dar, aparent, în conflictele din secolele al XI-lea şi al XII-lea, unii reprezentanţi ai Noii Rome au avansat teoria că Vechea Romă îşi pierduse întîietatea în favoarea noii capitale.

Reprezentanţii Vechii Rome refuzau să accepte asemenea teorii. Florilegiul de citate patristice compilate în secolul al IX-lea de către Aeneas din Paris împotriva grecilor cuprindea o declaraţie a unui papă dintr-o perioadă mai timpurie, care spunea că cetatea Constantinopolului, care nu avea nici măcar rang mitropolitan în Biserică, n-ar putea pretinde o poziţie mai înaltă pe baza statutului de cetate imperială, căci „puterea împărăţiei acestei lumi este una, iar împărţirea rangurilor în Biserică, cu totul altceva". Papa Nicolae îi arăta lui Fotie că Biserica din Constantinopol a depins în mod obişnuit de Roma pentru stabilitatea şi fermitatea ei doctrinară. Pe această bază, el şi-a îngăduit să interzică şi să anuleze alegerea lui Fotie în scaunul patriarhal, socotind-o nevalidă, folosind autoritatea pe care o deţinuseră dintotdeauna înaintaşii săi. Aşa cum declara Liutprand, un secol mai tîrziu, în timpul vizitei sale la Constantinopol, Constantin întemeiase într-adevăr Noua Romă, dar el dăruise multe teritorii, atît apusene, cît şi răsăritene, Vechii Rome. Aşadar, Biserica din Constantinopol era încă supusă celei din Roma, după cum reieşea din faptul că episcopul Constantinopolului nu purta *pallium*[1] decît cu permisiunea papei de la Roma. Varianta apuseană a organizării apostolice, prin contrast cu cea răsăriteană, devenise clar o formă de monarhie pe vremea ciocnirii dintre Vechea Romă şi Noua Romă, în secolul al IX-lea.

Gel. I. *Ep.* 13 (*PL* 59:82)

Aen. Par. *Graec.* 201 (*PL* 121:754)

Nicol. I. *Ep.* 86 (*MGH Ep.* 6:450)

Nicol. I. *Ep.* 82 (*MGH Ep.* 6:435)

Liut. *Leg.* 17 (*MGH Script.* 3:350)

Liut. *Leg.* 62 (*MGH Script.* 3:361)

Varianta răsăriteană, în pofida unor declaraţii exagerate pe care le-am examinat, nu era monarhia Noii Rome în locul celeia a Vechii Rome, ci doctrina pentarhiei. Această doctrină s-a impus atenţiei în schisma din secolul al XI-lea, dar elementele ei de bază fuseseră prezente

1. *Pallium* (pl. *Pallia*) – veşmînt bisericesc catolic sub formă de fişie de lînă albă ornată cu şase cruci negre de tafta, semn distinctiv al arhiepiscopilor, pe care papa îl acordă cu titlu personal şi onorific. Este corespondentul omoforului ortodox. Atestat în Răsărit încă din secolul al IV-lea, era purtat aici de toţi arhiereii, fiind dăruit de împăraţi, ca semn al demnităţii episcopale. Se confecţionează din lînă sau mătase brodată cu fir de aur sau de argint şi este împodobit la mijloc cu o iconiţă în formă de medalion (n. tr.).

mult mai devreme. Pentarhia este teoria conform căreia organizarea apostolică a creştinătăţii ar fi menţinută prin cooperarea celor cinci scaune patriarhale: Roma, Constantinopol, Ierusalim, Antiohia şi Alexandria. Citînd cuvintele lui Hristos din Matei 16,18-19, Teodor Studitul întreba: „Cine sînt cei cărora li s-a dat această poruncă? Apostolii şi urmaşii lor. Şi cine sînt succesorii lor? Cel ce ocupă tronul Romei, care este primul; cel ce ocupă tronul Constantinopolului, care este al doilea; şi, după ei, cei care ocupă tronurile Alexandriei, Antiohiei şi Ierusalimului. Aceasta este autoritatea pentarhică (πεντακόρυφος) în Biserică; aceştia [patriarhii] au jurisdicţie asupra dumnezeieştilor dogme". Chiar şi mai devreme, *Codul lui Iustinian* făcea referire la cei cinci patriarhi „ai întregului univers", iar al Treilea Conciliu de la Constantinopol din 680-681 a trimis definiţiile sale dogmatice „celor cinci tronuri patriarhale".

Teod. Stud. *Ep.* 124 (*PG* 99:1417); *Mitrop.* (Darrouzès 140)

Corp. jur. civ. Nov. 109. pr (Schoell-Kroll 518)

CCP (681) *Act.* 18 (Mansi 11:581)

Poziţia răsăriteană asupra patriarhatului avea în vedere reliefarea doctrinei pentarhiei. Patriarhul Antiohiei sublinia că, în sensul strict al titlului de „patriarh", titlul de „papă" este cel mai potrivit pentru patriarhul Romei, ca şi pentru cei ai Alexandriei şi Ierusalimului, în timp ce patriarhul de la Constantinopol poartă titlul de „arhiepiscop". Dintre cei cinci, numai cel ce ocupă scaunul Antiohiei ar trebui numit, strict vorbind, „patriarh". Dar, chiar şi acesta trebuia să observe că există şi un „patriarh" al Veneţiei, chiar dacă nu un patriarh la fel cu cei cinci. Autoritatea patriarhală era pusă de acord cu structura autorităţii apostolice şi patristice prin teza că Sfîntul Duh, care a vorbit prin profeţi, apoi prin apostoli şi, în final, prin Părinţii Bisericii, „i-a instituit acum pe patriarhi drept conducători ai lumii". Această structură a autorităţii, trecută şi prezentă, constituie „tradiţia universală validă şi doctrina marilor scaune patriarhale", pe care nimeni, nici măcar un ocupant al unuia dintre cele mai importante scaune, nu are dreptul s-o contrazică. De aici, Nichifor, după ce omagiază poziţia specială a Romei, continuă afirmînd imediat autoritatea comună a patriarhilor. Consensul şi reprezentarea lor erau necesare pentru ca un conciliu să fie legitim. Conciliul iconoclast din 754, de pildă, nu poate fi numit ecumenic sau măcar legitim, deoarece, în pofida implicării patriarhului Constantinopolului, patriarhii Romei, Alexandriei, Antiohiei şi Ierusalimului nu fuseseră reprezentaţi şi nu au acceptat hotărîrile acestuia. În preajma conciliilor sau în perioada dintre ele,

Petr. Ant. *Ep. Dom.* 3 (Will 211)

Petr. Ant. *Ep. Dom.* 5 (Will 212)

Teod. Ierus. *apud* CCP (869) *Act.* 1 (Mansi 16:359

Fot. *Ep.* 1.24.3 (*PG* 102:797)

Nichif. *Imag.* 25 (*PG* 100:597)

Max. *Pyrr.* (*PG* 91:352)

Ioan Diac. *apud* CNic. (787) *Act.* 6 (Mansi 13:208-209)

disputele aveau să fie trimise către „prea binecredincioşii noştri împăraţi şi către preasfinţii patriarhi, cel de la Roma şi cel de la Constantinopol". Fotie accepta un anumit primat al Romei, dar insista asupra faptului că el trebuie să „se armonizeze şi să fie de acord cu celelalte patru scaune arhiereşti".

Max. *Ep.* 12 (*PG* 91:464)

Fot. *Ep.* 1.24.6 (*PG* 102:800)

A apărut o teorie interesantă, şi anume, că există cinci patriarhate pentru că există cinci simţuri. Dar în explicarea acestei teorii, fie se refuza să se specifice „ce simţ îi revenea fiecărui patriarh" şi, prin aceasta, se evita chestiunea primatului, fie se susţinea, cum făcea Apusul, că, deşi sănătatea trupului are nevoie de toate cele cinci simţuri pentru a funcţiona, totuşi patriarhul Romei trebuia comparat cu văzul, pe temeiul că vederea „este primul între simţuri, mai vigilent decît [celelalte] şi este în legătură cu ele într-o mai mare măsură decît o fac celelalte între ele". Pentru răsăriteni, această definiţie a primatului Romei era o negare a principiului pentarhiei, ceea ce însemna că nici un patriarh nu trebuia să se amestece în treburile interne ale vreunuia dintre celelalte patriarhate. Bineînţeles, asta era exact ceea ce pretindea patriarhul Romei că este dreptul şi datoria lui să facă. Aşa cum declara papa Nicolae, adresîndu-se patriarhilor Alexandriei, Antiohiei şi Ierusalimului în problema Constantinopolului, „prin autoritatea apostolică [ce ne-a fost dată – n. tr.], vă cerem şi vă poruncim" să fiţi de acord cu poziţia Romei. Pentru Biserica romană erau atunci tot cinci patriarhi, dar papa era diferit de ceilalţi în esenţă şi nu în rang, căci el putea acţiona pentru întreaga Biserică fără ei, în timp ce ei nu puteau acţiona fără el. Acesta era sensul cuvintelor lui Hristos din Matei 16,18-19. Pentru Biserica greacă, dimpotrivă, aceste cuvinte însemnau, aşa cum spunea împăratul latinofil Vasile Macedoneanul, că „Dumnezeu a aşezat Biserica Sa pe temelia celor cinci patriarhi şi a precizat în sfintele Sale Evanghelii că nu vor greşi niciodată cu toţii, pentru că sînt capii Bisericii".

Patr. Ant. *Ep. Dom.* 4 (Will 211)

Nil. Dox. *Nat.* (*PG* 132:1092)

Anast. Bibl. CCP (869) pr. (Mansi 16:7)

Nil. Dox. *Nat.* (*PG* 132:1092)

Nicol. I. *Ep.* 84 (*MGH Ep.* 6:442)

Vas. I. Mac. *apud* CCP (869) *Act.* 8 (Mansi 16:140)

O chestiune deosebit de sensibilă era relaţia dintre papă şi conciliul ecumenic ca arbitru al doctrinei şi practicii Bisericii. În lumina dovezilor istorice, nimeni nu putea pretinde că Noua Romă fusese la fel de consecventă ca Vechea Romă în a susţine cu tărie standardele ortodoxiei şi nici că cei cinci patriarhi acţionînd împreună, le-au susţinut. Dar se putea afirma că atunci cînd, în primul veac, a fost nevoie să se analizeze o dispută, nici un apostol nu hotărîse răspunsul corect, ci problema fusese

Teod. Abû Q. *Mim.* 1.22 (Graf 111)

Nichif. *Imag.* 25(*PG* 100: 597)

Vezi vol. I: 358-361

Nicet. Nicom. *apud* Ans. Hav. *Dial.* 3.8 (*PL* 188: 1219)

Hinc. R. *Opusc. Hinc* 20 (PL 126: 360)

Lib. Car. pr. (*MGH Conc.* Sup. 2:6)

Fot. *Enc.* 40-42 (*PG* 102: 740)

Hinc. R. *Opusc. Hinc.* 20 (*PL* 126: 362)

încredinţată unui conciliu apostolic, peste care prezidase Petru. Şi aşa avea să fie de-a lungul istoriei bisericeşti: Roma nu a luat în mod unilateral hotărîri care priveau Biserica în întregime, dar a prezidat, într-adevăr, un conciliu apostolic. Acest principiu al conciliarităţii implica un consens al patriarhilor apostolici, analog celui realizat de apostoli înşişi la conciliul descris în capitolul 15 al Faptelor Apostolilor. Stipularea faptului că nici un conciliu nu are *a priori* dreptul la legitimitate sau ecumenicitate împiedica orice încercare de a defini simplist adevăratul conciliu ca fiind cel care fusese convocat sau validat de scaunul Romei sau de oricare alt scaun. Cu atît mai puţin era îngăduită pretenţia de a se atribui scaunului Romei sau oricărui alt scaun funcţia legislativă care fusese istoriceşte exercitată de concilii. Altfel, aşa cum spunea ironic Nichita al Nicomidiei: „Ce ne trebuie o cunoaştere a Scripturii sau un studiu al literaturii sau al disciplinei doctrinare a maeştrilor celei mai nobile desăvîrşiri a înţelepţilor greci? Autoritatea pontifului roman, prin ea însăşi, anulează toate acestea... Să fie el singur episcop, stăpîn şi preceptor, să fie el singur responsabil, ca singurul păstor bun, în faţa lui Dumnezeu pentru tot ceea ce i s-a încredinţat".

Conflictul între Răsărit şi Apus a izbucnit în secolul al IX-lea, în legătură cu relaţia dintre papă şi conciliu, din pricina statutului aşa-zisului al şaptelea conciliu ecumenic, al doilea conciliu de la Niceea din 787, care încheiase prima fază a controversei iconoclaste. Parţial din cauza traducerii latine deformate a proceselor verbale şi parţial din cauza situaţiei politice din Apus, acest conciliu nu a fost recunoscut de Roma. Este „pseudoconciliul asupra icoanelor numit printre greci al VII-lea conciliu ecumenic", în care nici una dintre părţi nu a avut dreptate; mai mult, s-a ţinut „fără autoritatea scaunului apostolic nu cu mult timp înainte de vremurile noastre". Iconoclaştii au greşit respingînd total cultul icoanelor, iar iconodulii acordîndu-le prea mare importanţă, dar amîndouă părţile au greşit ignorînd Roma. Chiar dacă nu a existat un act formal de aprobare nici în Răsărit, conciliuul era în general recunoscut ca fiind oficial. În consecinţă, Fotie exprima o viziune comună răsăriteană atunci cînd apăra autoritatea şi ecumenicitatea celui de-al „şaptelea" conciliu ecumenic. Apusul lansa regula că „conciliile universale sînt convocate special de către autoritatea scaunului apostolic" şi susţinea că, fără disciplina impusă de controlul Romei, un

Nicol. I. *Ep.* 82 (*MGH* Ep.6 : 434)

Gelas. I. *Ep.* 13.18 (CSEL 35 : 780)
Aen Pat. *Graec.* 199 (*PL* 121 : 753)

conciliu nu putea păstra integritatea tradiţiei apostolice. Un papă dintr-o perioadă mai timpurie exprimase deja pretenţia că „scaunul apostolic şi-a exersat frecvent puterea... fără nici un conciliu precedent", ca să afirme ce conciliu fals a condamnat şi să anatemizeze falsa doctrină, denunţată sau nu de un conciliu; şi această declaraţie era acum citată împotriva lui Fotie.

Fot. *Sin.* 7 (*PG* 104 : 1225-1228)

Servea ca argument istoric şi faptul că conciliile nu erau de obicei convocate de episcopul Vechii Rome, ci de împăratul Noii Rome. Oricine îşi amintea că aşa a procedat Constantin I la Conciliul I de la Niceea şi Iustinian la Conciliul al II-lea de la Constantinopol, şi că ambii împăraţi au luat, de asemenea, parte la deliberările conciliilor; dar şi celelalte concilii au fost atît imperiale, cît şi ecumenice. Chiar dacă Apusul şi reprezentanţii săi au fost de acord cu acest aranjament, acest lucru reprezenta o viziune asupra rînduielii bisericeşti cu care ei nu erau în esenţă de acord. Chiar numirea lui Fotie ca patriarh şi depunerea predecesorilor săi era un amestec de neîngăduit al împăratului bizantin în administrarea Bisericii. Nu era de mirare dacă alte atacuri împotriva Bisericii şi cu deosebire asupra scaunului roman veneau „de la cei... susţinuţi de puterea laică". Şi totuşi, „nu este treaba împăraţilor, ci a episcopilor, să aibă dispute despre dogmele sacre şi despre liturghia Bisericii". Episcopii răsăriteni erau corupţi pentru că acest aranjament făcuse Bisericile lor „tributare" şi servile în dependenţa lor faţă de împărat. Teologii răsăriteni, mai ales în timpul conflictului asupra icoanelor, au avut ocazia să se plîngă de acest aranjament, dar aveau, de asemenea, motive să-şi amintească faptul că graţie autorităţii împăratului, mai exact a împărătesei, cultul icoanelor fusese restabilit de două ori. Cu mult înainte de dezbaterile iconoclaste, autoritatea împăratului fusese celebrată în ritualul şi literatura bizantină. El era, ca să cităm doar o afirmaţie din multe altele, „asemenea lui Dumnezeu, care este deasupra tuturor, pentru că el nu are pe nimeni mai sus decît el însuşi nicăieri pe pămînt". Oricît de importante ar fi fost aceste declaraţii pentru gîndirea politică bizantină, în acest context, ele deveneau formulări de doctrină creştină şi chestiuni de dispută doctrinară cu Apusul.

Ratr. *Graec.* 1.2 (*PL* 121 : 228)

Liut. *Leg.* 63 (*MGH Script.* 3 : 362)

Agap. *Cap.* 21 : 63 (*PG* 86 : 1172 ; 1184)

Şi totuşi, cele mai profunde probleme doctrinare privitoare la întemeierea organizării bisericeşti erau cele legate de specificul caracterului catolic şi apostolic al Bisericii. Afirmaţia că Biserica este catolică şi apostolică – la

fel cum este și una sfîntă – ținea de credința împărtășită la început sfinților și transmisă generațiilor care au urmat; oricare ar fi fost diferențele privitoare la cuvintele care le-au precedat în crezul de la Niceea, toți erau de acord cu mărturisirea de credință în „una sfîntă, catolică și apostolică Biserică". Toți erau de acord și asupra faptului că Biserica trebuia să fie catolică și apostolică și în structura ei instituțională. Dar în ce sens și prin ce mijloace era ea „zidită pe temelia apostolilor și a proorocilor, Iisus Hristos

Ef. 2,20

însuși fiind piatra cea din capul unghiului?". Căci chiar dacă afirmarea aceasta a apostolicității se aplică Bisericii încă de la început, „trebuie să accentuăm că Biserica primară a găsit un model pentru organizarea sa în organizarea politică a Imperiului Roman mai degrabă decît în

Dvornik (1958) 4

tradiția apostolică". Noul Testament insistase de asemenea asupra importanței fundamentale a continuității în doc-

Fap. 2,42

trina apostolilor, iar această insistență s-a menținut în

Vezi vol. 1:127-140

Biserică încă de la început. Dar atunci cînd Vechea Romă, care putea să indice un arsenal aproape nepătat de dovezi care să-i ateste continuitatea în doctrina apostolilor, invoca originea apostolică a întemeierii ei drept cauză a ortodoxiei sale, procedînd la determinarea implicațiilor organizatorice ale acestei origini, era de datoria Noii Rome, în pofida trecutului ei ortodox pătat, să procedeze la fel.

Aceasta a și făcut, numindu-se pe sine „marele și apos-

Vas. Ohr. *Ep.* (*PG* 119:932)

tolicul scaun al Constantinopolului". Căci, dacă Petru, care după tradiție era fondatorul apostolic al Romei, era „primul episcop" (πρωτόθρονος), atunci fratele său, Andrei,

Teod. Stud. *Or.* 9.10 (*PG* 99:784)

care, potrivit legendei, era fondatorul apostolic al Bizanțului, era „primul chemat (πρωτόκλητος) dintre apostoli", întru-

In. 1,40-42

cît el a fost cel prin care Petru a fost adus la Hristos. Potrivit celei mai extinse polemici bizantine, asta însemna că „dacă Roma pretinde primatul din cauza lui Petru, atunci Bizanțul este primul din pricina lui Andrei, cel

Ps. Fot. *Rom.* 4 (Gordillo 11)

întîi chemat și fratele mai mare prin naștere". Dar și atunci cînd polemica nu mergea la extremă pretinzînd că poziția Vechii Rome a lui Petru aparține, de fapt, Noii Rome a lui Andrei, cerința ca Biserica să fie catolică și apostolică ar putea fi socotită miezul doctrinar al disputelor juridice. Nu era doar o perorație retorică, ci o declarație teologică atunci cînd un tratat împotriva latinilor (și împotriva armenilor) se încheia cu îndemnul de a fi loiali „credinței ortodoxe, care a fost confirmată de Sfîntul Duh, care a vorbit prin prooroci și prin învățătorii ecumenici către una sfîntă, catolică și apostolică Biserică, credința

pe care aceeaşi Biserică ecumenică a lui Hrisstos, îmbrăţişată în diferite provincii de episcopi, o păstrează de la început şi pînă acum". Exista o declaraţie teologică similară din partea latinilor, cînd un tratat împotriva grecilor îi îndemna „să nu-şi atribuie lor înşişi ceea ce fusese conferit tuturor neamurilor", ci să „considere Biserica catolică a lui Hristos împrăştiată de-a lungul şi de-a latul întregii lumi, de la Răsărit la Apus".

Nichit. Stit. *Arm. et. Lat.* 14 (Hergenröter 153)

Ratr. *Graec.* 3.1 (*PL* 121:272)

Şi latinii, şi grecii puteau declara, prin cuvintele unui papă din secolul al VI-lea, implicat şi el într-o schismă între Răsărit şi Apus, că „prima condiţie a mîntuirii este să păstrezi regula adevăratei credinţe şi să nu te abaţi în nici un fel de la aşazămîntul Părinţilor". Dar cînd a mers mai departe să citeze cuvintele din Matei 16,18-19 şi să argumenteze că „aceste cuvinte s-au adeverit în evenimente, căci în scaunul apostolic, religia catolică a fost întotdeauna păstrată neîntinată", conflictul ideologic asupra întemeierii organizării apostolice a devenit vizibil.

Horm. *Ep.* 9 (*PL* 63:393; CSEL 35:520-521)

Originile teologice ale Schismei

Deşi schisma dintre Răsărit şi Apus părea a proveni în principal din discordie politică şi bisericească, această discordie reflecta de asemenea diferenţe teologice fundamentale, a căror importanţă nu trebuie nici exagerată (aşa cum făceau cele două părţi) şi nici minimalizată (aşa cum fac unii istorici moderni). Poate că este un exces să spui că „din punct de vedere intelectual, ruptura dintre greci şi latini s-a născut din faptul că fiecare parte a ajuns să privească drept absolute şi ireconciliabile anumite reprezentări divergente, imagini mentale divergente ale Adevărului", dar documentele schismei ne arată profunzimea înstrăinării intelectuale care se dezvoltase între cele două părţi ale creştinătăţii. În sensul exact al distincţiei patristice dintre „schismă" şi „erezie", cele două părţi se puteau acuza, pe drept cuvînt, una pe alta de schismă mai mult decît de erezie. Şi totuşi, acuzaţia de erezie era de fapt cea care se auzea cel mai des. Chiar dacă referirea papei Paul I la „ereticii greci care se gîndeau şi plănuiau cum să umilească şi să zdrobească sfînta catolică şi apostolică Biserică" era îndreptată probabil împotriva iconoclaştilor, pînă la urmă aceste epitete aveau să fie aplicate ambelor Biserici. Cînd Fotie numea Constantinopolul locul de unde curge izvorul ortodoxiei, el ar fi putut insinua că Roma nu

Sherrard (1950) 50

Vezi vol. I:90

Paul I. *Ep.* 27 (*PL* 98:183; *MGH Ep.* 3:539)

Fot. *Enc.* 2 (*PG* 102:721)

Cerul. *Panop.* 26.1 (Michel 2:244)
Cerul. *Panop.* 36.2 (Michel 2:254)

era un asemenea loc. Chiar dacă a avut sau nu asemenea intenții, Mihail Cerularie avea să meargă mult mai departe decît el, admonestînd: „O, voi, ce sînteți ortodocși, fugiți de tovărășia celor care au acceptat pe latinii eretici și care îi socotesc primii creștini din catolica și sfînta Biserică a lui Dumnezeu!". Căci, așa cum spunea puțin mai departe, „papa este eretic". Acuzația a fost mai tîrziu nu numai motiv de schismă, ci și de erezie: diferențele dintre Biserici reprezentau probleme de doctrină.

Petr. Ant. *Ep. Cerul.* 7 (Will 194)
Aen Pat. *Graec.* pr. (*PL* 121:689)
Humb. *Dial.* 22 (Will 194)
Vezi vol. I: 36-37
Ans. Hav. *Dial.* 2 pr. (*PL* 188:1161)
Fot. *Ep.* 1.2 (*PG* 102:605)
Nicol. I. *Ep.* 86 (*MGH Ep.*6:451)
Ratr. *Graec.* 4.5 (*PL* 121:322)
Petr. Ant. *Ep. Cerul.* 7 (Will 193)
Ratr. *Graec.* 4.1 (*PL* 121:303-4)

Să admitem că nu toate diferențele reprezentau probleme de credință. Ambele părți recunoșteau, după cum se exprimă un reprezentant grec, că „Părinții îngăduie folosirea [unor] lucruri ca fiind *adiafophore*[1]: nici bune, nici rele, ci neutre. Multe dintre obiecțiile grecilor erau respinse de latini ca fiind „chestiuni fără rost, care țin mai degrabă de cele lumești decît de cele duhovnicești" sau ca fiind „inutile". Mare parte dintre argumentele și contraargumentele venite din ambele direcții invocau diferențe regionale aflate în uzanță și obiceiuri care ofensau pe cei ce fuseseră învățați că o anume modalitate de săvîrșire a ritualului era cea corectă, așa cum Biserica timpurie descoperise cu privire la legile alimentare iudaice. În principiu, era ușor să afirmi că existau asemenea *adiaphora,* dar în practică era mult mai greu să identifici care obiceiuri erau neutre și care aveau implicații doctrinare, în special într-o ambianță culturală în care actele liturgice erau interpretate constant ca fiind purtătoare de anumite înțelesuri simbolice. Fotie afirma că „acolo unde nu este respingere a credinței și nici abandonare a unei hotărîri catolice", cei ce respectă obiceiul nu acționează nejustificat, iar cei ce nu-l respectă nu încalcă legea; căci printre grupuri diferite există obiceiuri și reguli diferite. Ca răspuns, Nicolae recunoștea și el „diferite obiceiuri în diferite Biserici, atîta vreme cît ele nu contravin autorității canonice, în care caz ele trebuie evitate". Tocmai aceasta era, bineînțeles, dificultatea în aplicarea concretă a principiului. Dar cînd un latin respingea conflictul asupra tunsorii corecte a călugărilor ca fiind lipsit de consistență sau cînd un grec identifica purtarea bărbii de către clerici ca neavînd importanță, aceasta exprima recunoașterea de către ambele părți a diferențelor nedoctrinale, adică acelea care „nu conțin nimic din dogma de credință în care se cuprinde plinătatea creștinătății".

1. 'Αδιάφορος (nediferit) – neutru sau indiferent din punct de vedere moral (n. tr.).

Uneori o parte o acuza în mod fals pe cealaltă că neagă o asemenea dogmă de credinţă, probabil pe baza unor zvonuri ale vreunui călător sau din pricina distorsiunilor provocate de o traducere nenuanţată. Oricare ar fi sursa acestor acuzaţii, ele veneau din ambele direcţii. Din anumite pricini, doctrina despre Fecioara Maria a ajuns, din ambele părţi, în centrul unor asemenea acuzaţii. În secolul al V-lea, deja, „cei ce se străduiseră să întunece puritatea latină cu o furtună grecească" erau atacaţi pentru numele ce i le atribuiau Fecioarei. Un tratat din secolul al IX-lea despre Adormirea Maicii Domnului, scris în formă de scrisoare şi semnat cu pseudonimul Ieronim, îi ataca pe răsăriteni pentru faptul că „vă zăpăcesc cu un întuneric de vorbe mieroase şi vă pervertesc puritatea [voastră] latină cu dezordinea [lor] grecească"; iar, ca antidot, le cerea cititorilor latini să „se apropie de binecuvîntata şi prea slăvita Fecioară pe care o iubiţi şi a cărei sărbătoare o celebraţi astăzi". În Răsărit, pe de altă parte, cei acuzaţi „că nu o numesc *Theotokos* pe Maica Domnului nostru Iisus Hristos, ci doar Sfînta Maria" erau francii. Printre alte asemenea acuzaţii ale grecilor era de asemenea aceea că latinii „refuză să se închine la moaştele sfinţilor" – aceasta în secolul al XI-lea, în cursul căruia evlavia pentru moaşte era unul dintre factorii care i-au determinat pe apuseni să înceapă Cruciadele.

Petr. Chrys. *Pred.* 145 (*PL* 52:590)

Radb. *Cog.* (*PL* 30:136)

Ps. Fot. *Franc.* 13 (Hergenröther 65)

Cerul. *Ep. Petr. Ant.* 1.14 (Will 183)

Mai remarcabilă şi mai importantă decît aceste false acuzaţii era recunoaşterea de către ambele părţi a credinţei lor comune şi loialitatea amîndurora faţă de tradiţia ortodoxă catolică. Dintre toate formele de comuniune, cea mai nobilă era comuniunea de credinţă şi de dragoste adevărată, reprezentată de „credinţa care este deopotrivă a noastră şi a voastră". Conflictul era unul purtat în cercul celor care voiau să fie „creştini ortodocşi, stăruind neclintit şi drept în dogmele evlaviei, în vechile obiceiuri şi în hotărîrile lăsate ca lege de către Părinţi". Enumerînd temeiurile pentru această credinţă – Scriptura, conciliile, „ideile comune" împărtăşite de toţi oamenii raţionali şi tradiţia nescrisă şi mistică a Bisericii – Răsăritul acuza Apusul de încălcarea unei norme care fusese acceptată, cel puţin teoretic, de ambele părţi. Răspunsul Apusului la aceste acuzaţii a fost afirmarea credincioşiei faţă de aceeaşi regulă. Un pasaj preferat, citat mereu în declaraţiile legate de problema latină era cel din Proverbe 22,28: „Nu muta hotarul cel vechi pe care l-au pus părinţii tăi". Făgăduinţele şi poruncile Scripturii priveau atît Răsăritul, cît

Fot. *Ep.* 1.1 (*PG* 102:589)

Cerul. *Panop.* 37.2 (Michel 2:254)

Nichit. *Biz. Lat.* 24 (Hergenröther 126)

Episc. Ger. *Graec.* (*PL* 119:1211); Ratr *Graec.* 3.1 (*PL* 121:271); Leon IX. *Ep. Petr. Ant.* 5 (Michel 2:464)

Ratr. *Graec* 3.1 (*PL* 121:272)

și Apusul. În mod implict, acesta indica Apusului și de asemenea, chiar dacă mai puțin evident, Răsăritului că ar putea exista o varietate de accente locale înlăuntrul aceleași largi tradiții, în așa fel încît unele idei idiosincrasice expuse de către unul sau altul dintre Părinții

Ans. Hav. *Dial* 1.2 (*PL* 188:1143); Fot. *Ep.* 1.24.20 (*PG* 102:813)

bisericești să nu-l coste excluderea lui din rîndul tuturor Părinților. Și totuși, loialitatea față de Părinți însemna, așa cum telogii răsăriteni argumentau mereu, că spusele lui Pavel: „Chiar dacă noi sau un înger din cer v-ar vesti

Gal. 1,8

altceva decît ați primit – să fie anatema!" interziceau

Fot. *Mist.* 69 (*PG* 102:721); Cerul. *Panop.* 24.2 (Michel 214;242)

Bisericii și teologilor ei să adauge ceva la depozitul de credință primit.

Antipatia, atît de caracteristică teologiei răsăritene, față de inovația doctrinară era împărtășită și de teologia apuseană. De exemplu, *Cărțile Caroline* își întemeiau opoziția lor față de ceea ce se presupunea a fi învățătura răsăriteană despre „cinstirea" icoanelor pe premisa că „noi – mulțumiți fiind cu Scripturile profetice, evanghelice și apostolice; fiind pătrunși de hotărîrile Sfinților Părinți ortodocși, care n-au deviat niciodată în dogmele lor [primite – n. tr.] de la El, Cel ce este Calea, Adevărul și Viața; și fiind loiali față de cele șase sfinte și ecumenice concilii –

Liber. Car. pr. (*MGH Conc. Sup.* 2:4)

respingem toate noutățile frazeologiei și toate invențiile nebunești ale noilor modalități de a vorbi". În consecință, chiar și adaosul apusean la textul Crezului niceo-constantinopolitan trebuia apărat ca o învățătură care fusese „răs-

Smarag. *Sf. Duh* (*PL* 98:924)

pîndită cu multă rîvnă de către Sfinții Părinți", dar „fusese multă vreme neglijată", așa încît părea că este nouă. Biserica răsăriteană era cea care, separîndu-se de Roma și

Ans. Hav. *Dial.* 3.3 (*PL* 188:1211)

adoptînd propriile sale reguli, „încerca ceva inedit și singular" și nu Biserica apuseană. Citînd ceea ce el pretindea că erau cuvintele lui Ioan Gură de Aur, Cerularie arunca vina diferențelor dintre Răsărit și Apus pe seama „ino-

Cerul. *Panop.* 14.3 (Michel 2:228)

vației italienilor". Dacă „o îndepărtare de dogmă și o inovație" constituiau cauza despărțirii, ea nu trebuia căutată în Răsărit, unde „formele apostolice și patristice ale doc-

Petr. Ant. *Ep Leo IX.* 1.2.2 (Michel 2:448)

trinei ortodoxe sînt păstrate". Ambele părți acceptau o credință comună și pretindeau că se feresc de orice ino-

Cerul. *Panop.* 8.1-2 (Michel 2:216-218)

vație sau adăugire ca fiind o deviere de la ea.

Mare parte a controversei care continua în interiorul acestei credințe comune avea de a face într-un fel sau altul cu chestiuni de ecleziologie, cu structuri sau cu practici ale Bisericii. Controversa asupra organizării apostolice așa cum era expusă în citatul primatului petrin, textul de la Matei 16,18-19, reprezenta, desigur, și o problemă de

eclesiologie. Ea domina atît de complet scrierile polemice ale teologilor din ambele părţi, încît punea în umbră toate celelalte diferenţe ecleziologice. Probabil că am putea spune fără să greşim că, dacă baza doctrinară a disputei jurisdicţionale ar fi putut fi rezolvată, toate aceste diferenţe ar fi putut fi discutate – sau trecute cu vederea. Cu toate acestea, exista o divergenţă reală de învăţătură între Răsărit şi Apus, în chestiuni de structură şi de practică implicînd într-adevăr consideraţii de doctrină, chiar dacă cel puţin unele chestiuni în sine nu păreau a fi de doctrină.

Aşa cum relaţia dintre patriarhul Romei şi ceilalţi patriarhi ai creştinătăţii privea şi doctrina nu numai administraţia Bisericii, la fel, relaţia dintre episcopi şi cler nu putea fi tratată ca o simplă chestiune de responsabilitate faţă de administrarea treburilor Bisericii, ci trebuia să afecteze şi să fie afectată de judecăţi doctrinare. Atunci cînd Răsăritul şi Apusul s-au ciocnit asupra corectitudinii ridicării lui Fotie de la simplu laic la rangul de patriarh, atît de rapid, în discuţie nu era doctrina, ci administrarea şi politica bisericească. Fotie putea să invoce în sprijinul său cazul lui Ambrozie care sărise şi el peste etapele intermediare. Papa Nicolae a ripostat că cele două împrejurări nu erau cu adevărat analoge, în parte pentru că promovarea lui Ambrozie a fost însoţită de minuni, ceea ce nu era cazul la Fotie. În plus, numirea lui Ambrozie ca episcop al Milanului nu a implicat condamnarea sau depunerea deţinătorului de pînă atunci al acelui scaun, pe cînd înălţarea lui Fotie ca patriarh al Constantinopolului s-a făcut în detrimentul lui Ignatie. Deşi era motivul „schismei lui Fotie", acest fapt nu reflecta în sine diferenţele doctrinare care existau între Est şi Vest în definirea funcţiei de episcop şi a puterilor acestuia şi nici în înţelegerea în sine a funcţiei preoţeşti.

Fot. *Ep.* 1.2 (*PG* 102:609)

Nicol. I. *Ep.* 85; 86 (*MGH Ep.*6: 444-445; 449)

Diferenţele au ieşit în evidenţă în legătură cu alte două chestiuni administrative: chestiunea slujirii corecte a tainei mirungerii şi cea a obligativităţii celibatului clerului. În Răsărit, era obiceiul ca mirungerea să fie săvîrşită de către preotul paroh, dar în Apus acest sacrament era de obicei rezervat episcopului. Teologii apuseni aduceau ca dovadă în sprijinul prerogativelor episcopale cuvintele de la Ioan 20,22, care au fost rostite către apostoli şi prin ei succesorilor acestora, care nu sînt toţi preoţii Bisericii, ci, strict vorbind, doar episcopii. „De fapt, există o diferenţă între preoţi şi episcopi, care nu e de mică importanţă, şi

anume că preotul împeună cu alte trepte sacerdotale din Biserică sînt hirotoniţi prin slujirea episcopilor, dar episcopii nu sînt binecuvîntaţi de preoţi". Aşadar, era potrivit ca mirungerea, prin care laicul botezat era încorporat în propriul său rang special în Biserică, să fie administrată de către episcop. Cealaltă chestiune practică ţinînd de administrarea Bisericii şi de slujirea ei, care a devenit o problemă doctrinară, era insistenţa Apusului asupra celibatului. A existat o rezistenţă specială faţă de această insistenţă în Răsărit cînd s-a ajuns atît de departe încît să se dizolve căsătoriile celor care deveniseră preoţi, ceea ce reprezenta o violare a învăţăturii absolute a lui Hristos. Însă legea celibatului în sine exceda autoritatea Bisericii. „Cine este" – întreba un teolog răsăritean – „cel ce v-a transmis tradiţia potrivit căreia ar trebui şi să interziceţi şi să desfiinţaţi căsătoria preoţilor? Ce fel de învăţător este acela care v-a transmis o asemenea absurdă tradiţie?". Chiar dacă celibatul era o chestiune de disciplină şi de drept canonic, şi nu de doctrină, ea a devenit una doctrinară.

Ratr. *Graec.* 4.7 (*PL* 121:333)

Cerul. *Sem.* (Will 159)
Mt. 19,6; Mc. 10,9

Nichit. Stit. *Antidial.* 15.1 (Michel 2:338)

Acelaşi lucru se putea spune şi despre celelalte diferenţe din domeniul vieţii bisericeşti şi, mai ales, despre diferenţele liturgice şi de cult. În pofida recunoaşterii de către ambele părţi că erau îngăduite variaţii locale în obiceiuri, acestea puteau să se mute cu uşurinţă în domeniul doctrinei. Chiar de pe vremea lui Augustin, se ştia în Biserica latină că erau aceia, „cei mai mulţi în părţile de răsărit, care nu luau parte la Cina Domnului în fiecare zi", aşa cum avea tendinţa clerul apusean; dar această diferenţă „nu ofensa pe nimeni". Acum s-au dezvoltat alte diferenţe legate de obiceiuri. Aşa de exemplu, Apusul critica Răsăritul pentru faptul de a nu amesteca apa cu vinul în săvîrşirea Euharistiei. Cînd grecii au susţinut că practica lor era cea autentică, apusenii au replicat: „Atunci cum se face că nu există nici o menţiune în acest sens la Niceea şi nici la celelalte patru concilii ecumenice despre aceste chestiuni necesare? Cum se face că în tot răstimpul de pînă la al VI-lea conciliu grecii şi latinii au ignorat chestiunea liturghiei şi a postului şi au greşit, în acest sens, timp de şase sute de ani de la Patimile lui Hristos? Sau este posibil ca grecii să fi ştiut aceste lucruri, iar romanii nu?". Cu excepţia întemeierii sale pe autoritatea specială a papei, reglementarea legii canonice în privinţa postului nu putea pretinde consfinţire divină, „căci în diferite regiuni", chiar în Biserica apuseană însăşi, „sînt respectate diverse practici de abstinenţă". Urmează deci

Aug. *Serm. Dom.* 2.7.26 (*CCSL* 35:111-115)

Ans. Hav. *Dial.* 3.20 (*PL* 188:1241-1245)

Humb. *Răsp. Nichit.* 10 (Will 143)

Aen. Pat. *Graec.* 175 (*PL* 121:741)

că acestea erau „probleme de prisos"; şi totuşi, pornind de la ele, se putea ajunge cu uşurinţă la alte probleme mai acute, chiar polemicile apusene, aşa cum s-a întîmplat cu un tratat latin intitulat *Despre credinţa în Sfînta Treime, împotriva ereziei grecilor*, care s-a dovedit a fi, de fapt, un şir de citate din Augustin despre Postul Mare.

[Episc. Ger. *Graec.* (*PL* 119:1201-1212)]

Diferenţele dintre Răsărit şi Apus privitoare la uzul icoanelor reprezentau, din motivele descrise mai sus, o categorie specială. Pînp şi la mănăstirea Lavra Pecerska din Kiev latinii erau acuzaţi că nu cinstesc icoanele. În această polemică împotriva latinilor, Kievul se făcea ecoul Constantinopolului, căci „este semnificativ faptul că toate tratatele polemice anticatolice care circulau în Rusia perioadei kievene erau fie traduse din greceşte, fie scrise în Rusia de către greci". Uneori, Apusul era acuzat de lipsă de respect nu numai faţă de icoane, dar şi faţă de moaşte şi mai mulţi scriitori răsăriteni merg pînă acolo încît susţin că latinii „în afară de răstignire, nu au în bisericile lor icoane ale sfinţilor" şi că ar reprezenta răstignirea doar în sculptură. Asemenea critici erau determinate de greşita înţelegere de către Apus a icoanelor, aşa cum este articulată în formula din *Cărţile Caroline*, îndreptată atît împotriva iconoclaştilor, cît şi a iconodulilor: „Noi nu sfărîmăm [icoane] cu primii, dar nici nu le venerăm cu cei din urmă". Chiar dacă, în Apus, evlavia faţă de reprezentările sacre va depăşi curînd limitele impuse temporar de teologia carolingiană, icoanele nu vor juca niciodată, în liturghia publică a Bisericii latine, rolul pe care l-au avut în cea răsăriteană. În acest sens, în pofida exagerărilor polemice şi a dezinformării, exista o diferenţă fundamentală între cele două Biserici; o diferenţă care, datorită articulării teologiei icoanei în Răsărit în secolele al VIII-lea şi al IX-lea, urma să aibă repercusiuni de ordin doctrinar.

[Teod. Peč. *Lat.* 11 (Popov 75); Nichif. Kiev *Post.* (Makarij 2:343)]

[Vernadsky (1943) 2:270]

[Cerul. *Ep. Petr. Ant.* 1.14 (Will 183)]

[Ps. Fot. *Franc.* 8 (Hergenröther 65)]

[*Lib. Car.* pr. (*MGH Conc. Sep.* 2:6)]

Şi totuşi, practica liturgică care a jucat rolul cel mai important în dezbaterile dintre Răsărit şi Apus nu a fost evlavia faţă de icoane, ci diferenţele aparent secundare între uzul apusean al azimelor (al pîinii nedospite) în Euharistie, pe de o parte, şi insistenţa răsăriteană asupra pîinii dospite. Aşa cum se exprima un cleric răsăritean, „principala cauză a divizării dintre ei şi noi este problema azimelor... Problema azimelor implică într-o formă sumară întreaga problemă a adevăratei evlavii; dacă aceasta nu este vindecată, nici boala Bisericii nu poate fi vindecată". Chiar dacă paternitatea unui tratat pe această temă a

[Ioan Ant. *Az.* 2 (Leib.113)]

Ps. Atan. Az. (PG 26:1328-1332)

fost pînă la urmă atribuită lui Atanasie, problema nu s-a ivit în cursul disputelor dintre Fotie și Nicolae din secolul al IX-lea, ci abia în conflictele din secolul al XI-lea. Atunci cînd a apărut, relațiile dintre cele două comunități erau deja încordate din pricina altor probleme, așa încît există o oarecare plauzibilitate în interpretarea potrivit căreia azimele au devenit atît de importante în această dispută tocmai ca o justificare pentru „diferențele reale". Dar aceste „diferențe reale" sînt, de obicei, interpretate ca fiind întemeiate pe orice, numai nu pe credință și dogmă, în timp ce o interpretare mai puțin reducționistă ar fi că azimele au devenit atît un pretext folositor pentru un conflict politic și personal, cît și o expresie potrivită a diferențelor religioase și doctrinare. Nu era pentru prima și nici pentru ultima oară cînd chestiuni de ritual deveneau decisive, din punct de vedere ecleziastic și doctrinar, în gîndirea răsăriteană.

Vezi *infra*, pp. 227-243

Apud Episc. Ger. *Graec* (PL 119:1212)

Leon Ohr. *Enc.* 3 (Will 56)
1Cor. 5,7

Cerul Ep. *Petr. Ant.* 1.12 (Will 180); Nichit. Stit. *Antidial.* 2.4 (Michel 2:324)

Leon Ohr. *Enc.* 3 (Will 59); Cerul. *Panop.* 20.4 (Michel 2:236)

Petr. Ant. *Ep. Dom.* 111 (Will 217)

Cerul. *Panop.* 17.2-3 (Michel 2:232)

Humb. *Dial.* 5 (Will 96)

Azimele au devenit hotărîtoare prin aducerea la lumină a unor atitudini divergente privind relația dintre Vechiul și Noul Testament. În parte ca un rezultat al controversei continue pe care o aveau cu gîndirea iudaică, teologii bizantini accentuau caracterul distinct al învățăturii și practicii creștine. Chiar și înainte de secolul al XI-lea, ei acuzaseră Apusul că urmează practici iudaice, prin sacrificarea unui miel pe altar odată cu trupul și sîngele lui Hristos în Euharistie – o acuzație care s-ar putea să se fi întemeiat pe o interpretare prea literală a lui *Agnus Dei* din liturghia latină. Dar criticii răsăriteni din secolul al XI-lea s-au legat de azime ca o dovadă că latinii se manifestau de fapt ca niște „mozaici" în felul lor de a cinsti Euharistia, contrar declarației apostolului că Hristos a fost Paștile creștinilor. Cei ce foloseau pîinea nedospită erau încă sub umbra legii și încă „mai mîncau la mesele evreilor". Așa cum spune arhiepiscopul Leon de Ohrida, „cei care țin Sabatul și azimele și spun că sînt creștini, aceia nu sînt nici evrei adevărați și nici creștini adevărați". Și parafrazînd, așadar, textul de la Galateni 5,2-3, era posibil să argumentezi că oricine ținea azimele era constrîns să țină întreaga lege, așa încît, „dacă mănînci pîine nedospită, Hristos nu-ți va mai fi de nici un folos". Anatema aruncată de apostol asupra tăierii împrejur și a respectării obligatorii a Sabatului se aplică și azimelor. În schimb, apusenii au replicat că păstrarea azimelor nu înseamnă nici o revenire la vechile căi iudaice care sînt cu totul străine creștinilor. Căci „pentru noi și pentru toți cei

preocupaţi să meargă pe căile noi ale Duhului, toate au devenit noi, fie ele temple sau altare" sau azime.

Humb. *Dial.* 43 (Will 116)

În cursul dezbaterilor asupra azimelor, s-au ridicat diferite probleme exegetice. Unii răsăriteni căutau să dovedească, în parte din cronologia Patimilor, istorisite în Evanghelii, că Hristos instituise Cina cea de Taină cu pîine dospită. La acest argument, latinii au răspuns că, în pofida dificultăţii de a determina cu precizie cronologia evenimentelor, este clar că în orice zi s-ar fi instituit Cina cea de Taină „nu se găsea pîine dospită nicăieri pe tot teritoriul Israelului". Dacă ar fi să consultăm datele referitoare la folosirea termenilor biblici, mai mult, ar fi evident că aproape orice referire la „drojdie" în Noul Testament avea o conotaţie peiorativă, cu excepţia unui singur pasaj din Evanghelii, în care aceasta este un simbol pentru împărăţia lui Dumnezeu şi pentru doctrina apostolilor. În plus, era clar că, în Scriptură, termenul „pîine" era aplicat atît pîinii dospite, cît şi celei nedospite, fără deosebire, aşa încît Răsăritul nu avea dreptate atunci cînd susţinea că doar pîinea dospită era pîinea „vieţii" pomenită în Noul Testament. Atît pîinea dospită, cît şi cea nedospită erau acceptabile, prima fiind o manifestare a esenţei Logosului întrupat, iar ultima un simbol al purităţii firii Sale umane. Unii teologi au fost de acord că, întrucît se pare că apostolii înşişi folosiseră amîndouă felurile de pîine, atît Răsăritul, cît şi Apusul au preluat fiecare cîte o parte din gestul apostolic. În lumina direcţiei luate de controversele mai timpurii, nu ne surprinde că grecii au interpretat curînd azimele în termeni hristologici ca negare apolinaristă a omenităţii depline a lui Hristos sau ca un efort nestorian de a împărţi cele două firi. O asemenea argumentare sugerează că azimele au devenit o problemă care mergea mult dincolo de variaţiile din uzul liturgic spre diferenţele accentuate ale spiritului şi ale doctrinei existente între Răsărit şi Apus şi că, „prin sublinierea acestei legături intime dintre hristologie, ecleziologie şi Euharistie, bizantinii se deosebesc de contemporanii latini", chiar dacă „cele mai multe diferenţe sînt mai degrabă implicite decît expres declarate".

Nichit. Stit. *Arm. et Lat.* 7 (Hergenröter 145-46); Nichit. Stit. *Antidial.* 7 (Michel 2:330-31)

Humb. *Rāsp. Nichit.* 11 (Will 140)

Matei 13,33; Luca 13,21
Humb. *Dial.* 30 (Will 107)

Humb. *Dial.* 12 (Will 99)

Nichif. Stit. *Arm. et Lat.* 5 (Hergenröther 143); Nichit. Stit. *Antidial.* 4.4 (Michel 2:326); Petr. Ant. *Ep. Dom.* 8-9 (Will 214-216)

Dom. Ven. *Ep. Petr. Ant.* 3 (Will 207)

Nicet. Nicom. *apud* Ans. Hav. *Dial* 3.14 (*PL*188:1230)

Nichit. Stit. *Arm. et Lat* 13 (Hergenröter) 51

Leon Per. *Lat.* (Pavlov 127)

Erickson (1970) 23

Era, într-adevăr, caracteristic pentru toate diferenţele teologice cele mai profunde dintre Răsărit şi Apus faptul că, de obicei, ele erau mai degrabă implicite decît exprimate în mod expres. Nu cutare sau cutare idee teologică a grecilor era, pur şi simplu, străină latinilor, ci chiar metoda lor de a face teologie. Existase un decalaj în dezvoltarea

teologiei din Apus față de cea din Răsărit, un decalaj legat, bineînțeles, de diferențele culturale dintre cele două teologii. Într-un schimb dintre împăratul bizantin[1] și Liutprand din Cremona, din timpul vizitei celui din urmă la Constantinopol în 968, împăratul remarca faptul că „saxonii" aveau o credință naivă, în sensul că ei erau, așadar, imaturi în atitudinea lor față de probleme de doctrină și teologie. Liutprand a replicat: „Și eu sînt de acord cu Voi cînd spuneți că credința saxonilor este tînără; căci credința în Hristos este întotdeauna tînără și niciodată veche, printre cei care urmează faptele credinței. Dar aici [în Bizanț], credința nu este tînără, ci bătrînă, aici unde faptele nu sînt însoțite de credință, ci aceasta este disprețuită din cauza vîrstei ei, precum o haină ponosită". Ceea ce se ascundea în spatele acestor acuzații de naivitate și, respectiv, decadență, era diferența dintre o teologie mai sofisticată, care spre sfîrșitul secolului al X-lea realizase deja un *modus vivendi* cu trecutul ei și cu filozofia și, respectiv, o teologie mai rudimentară, care avea să facă acest lucru cu aceeași profunzime abia în secolele al XII-lea și al XIII-lea. Deși cele două existau una lîngă alta înlăuntrul unei creștinătăți neîmpărțite, numai atunci cînd exista un contact mai apropiat între ele, contrastul devenea mai evident și, în final, cauzator de divizare.

Liut. *Leg.* 22 (*MGH Scrip.* 3:352)

Odată cu sporirea apropierii, venea și creștea și gradul de conștientizare a modului în care particularitățile lingvistice afectau pozițiile teologice și, în consecință, a modului în care necunoașterea reciprocă a limbii celuilalt contribuise la apariția decalajului teologic. Maxim nota că anumite particularități ale învățăturii romane se datorau „inabilității lor de a se exprima în altă limbă și alt mod de a vorbi decît cel din limba lor". În jurul secolului al VIII-lea, ducatul de Benevento era aproape singurul loc din Italia unde studiul limbii grecești era încă încurajat. A devenit comună în polemicile bizantine observația că barbarii vorbitori de latină nu aveau aceeași capacitate a preciziei teologice pe care o dobîndiseră scriitorii greci. Fotie amintea că papa Leon III, care a jucat un rol important în istoria adaosului *Filioque*, ordonase să se spună crezul în greacă la Roma pentru că recunoștea sărăcia latinei ca mijloc de exprimare a doctrinei creștine. Dar această neputință nu era în totalitate de partea apuseană. Bizantinii care se autointitulau „romani" (Ῥωμαῖοι), adeseori nu

Max. *Opusc.* 10 (*PG* 91:136)

Petr. Ant. *Ep. Cerul.* 14 (Will 198); Teofil. Ohr. *Lat.* 5 (*PG* 126:228-229)

Fot. *Mist.* 87 (*PG* 102:376)

1. Nichifor al II-lea Focas (n. tr.).

Petr. Ant. *Ep. Cerul.* 24 (Will 204)

Hussey (1937) 56

Nicol. I *Ep.* 88 (*MGH* Ep.6:459)

Aen. Pat. *Graec.* pr. (*PL* 121:689)

Ratr. *Graec.* 3.1 (*PL* 121:273)

puteau citi latinește. Un tratat polemic latinesc din secolul al XI-lea rămăsese fără răspuns din cauză că „n-am reușit să găsim pe nimeni care să poată să traducă acest mesaj, cu acuratețe, în grecește". De fapt, „în jurul secolului al XI-lea, cunoașterea latinei era neobișnuită". Chiar și în secolul al IX-lea, papa sublinia că omul care își spune împărat roman desconsidera latina ca fiind o limbă „barbară și scitică". În pofida superiorității ei recunoscute ca mijloc sofisticat pentru a exprima idei abstracte, greaca fusese și un mijloc de formulare a ereziei, așa încît „dacă fierul este ascuțit de fier, ar fi potrivit pentru limba greacă să nu se abată de la acel adevăr în care latina păstrează neclintit normele credinței catolice". Cînd Duhul Sfînt s-a pogorît la Cincizecime, el n-a venit doar la cei ce vorbeau grecește ; așadar, se cuvenea ca grecii să accepte cu smerenie orice poruncă puteau primi, chiar dacă venea în latinește.

Ans. Hav. *Dial.* 2.24 (*PL* 188:1204)

Petr. Dam. *Purced.* 5 (*PL* 145:639)

Cerul. *Ep. Petr. Ant.* 1.14 (Will 183)

Aen. Par. *Graec* 166 (*PL* 121:738)

Ps. Alc. *Purced.* 1 (*PL* 101:66)

Ignorarea reciprocă dintre Răsărit și Apus s-a extins nu numai asupra limbii fiecăruia, dar și asupra literaturii teologice a fiecăruia. În dialogul purtat în 1135 între Anselm de Havelberg și Nichita al Nicomidiei, ultimul a întrebat „dacă accepți autoritatea celor pe care îi numiți [Ioan Gură de Aur, Atanasie și alți părinți greci] și a altora dintre învățătorii noștri, de vreme ce sînteți latini". La acestea, Anselm a replicat că nu „disprețuiește sau respinge darul Duhului Sfînt conferit oricărui credincios creștin, fie el grec sau latin sau al oricărui alt neam". „Se pare" – spunea Nichita – „că am găsit un latin care este cu adevărat catolic. Să fi venit asemenea latini la noi și în alte timpuri !". Latinii puteau și ei, și au făcut-o, să exprime sentimente similare față de greci, căci de ambele părți exista o lipsă de familiarizare și de respect față de Părinții bisericești din cealaltă parte. Era o extravaganță polemică atunci cînd Mihail Cerularie îi acuza pe latini „că nu-i numără printre sfinți pe marii noștri sfinți părinți teologi și alți arhierei – mă gîndesc la Grigorie Teologul și la Vasile cel Mare și la dumnezeiescul Gură de Aur". Vasile, de exemplu, era citat în traducere de teologii latini ca apărător al teoriei lor despre celibat. Dar cînd ajungeau la Grigorie, ei trebuiau să se refere uneori la „Grigorie de Nazianz sau, probabil, Grigorie de Nyssa". Mai important și mai grav decît un asemenea *lapsus memoriae* sau scăpare de cunoaștere individuală, era tendința destul de răspîndită atît la latini, cît și la greci de a citi și cita doar Părinții care aparțineau propriei tradiții, cel puțin în parte, pentru că în fiecare dintre tradiții se făcuseră foarte puține traduceri. Luați individual, se poate spune că, dincolo

de granițe, unii Părinți erau citați, dar aceștia constituiau o excepție.

Acesta era motivul pentru care problemele doctrinare și teologice, care separau cele două comunități în modul cel mai profund și mai hotărîtor, erau cu greu enunțate în tratatele polemice, fiind trimise de la o tabără la alta. Acele probleme existau de secole, înainte ca cele două comunități să fi ajuns la vreun conflict deschis, căci, „în măsura în care este posibil să stabilești sau să descoperi un moment hotărîtor, acesta este de găsit la sfîrșitul secolului al IV-lea: pe de o parte este Augustin, ale cărui scrieri formează baza tradiției latine, pe de alta, grecii care urmau școala capadociană". Chiar dacă unele lucrări ale lui Augustin erau traduse în grecește încă în timpul vieții sale, „au trebuit să treacă secole pînă să existe în Răsărit o oarecare înțelegere a semnificației covîrșitoare a lui Augustin". Prima traducere în grecește a unui monument atît de important de teologie apuseană, cum a fost tratatul *Despre Treime*, nu a apărut decît la sfîrșitul secolului al XIII-lea, datorită lui Maxim Planudes. Importanța lui Augustin pentru bifurcația teologiei trinitare creștine, în doctrinele răsăriteană și apuseană, n-ar trebui să întunece modalitatea mai importantă, în care gîndirea sa exprimă simultan și avansează stiluri latine distincte de interpretare a credinței creștine.

Hussey (1937) 203

Pos. V. *Aug.* 11 (Weiskotten 62)

Rackl (1924) 9

Max. Plan. *Aug.* (*PG* 147:1113-1130)

În această privință, este instructiv să așezăm în contrast sistemul augustinian cu cel al lui Maxim. Maxim spune, de pildă, că „de păcatul strămoșesc (προγονικὴ ἁμαρτία) ne-am slobozit prin Sfîntul Botez", ceea ce se aseamănă foarte mult cu doctrina augustiniană despre starea de păcat, trecută de la Adam la urmașii săi, în toate generațiile. Firea umană a pierdut „harul nepătimirii și a devenit păcat"[1]. În alte pasaje, Maxim vorbește, de asemenea, despre păcat și despre căderea în păcat într-o manieră aparent augustiniană. Dar doctrina lui Maxim, atunci cînd se referă, bineînțeles, la păcatul lui Adam, nu conținea în ea ideea de transmitere a păcatului prin concepție fizică și naștere. Maxim îl vede pe Adam nu ca pe un individ de la care pornesc toate ființele umane ce vor urma pe linie descendentă, ci, mai degrabă, ca întregul neam omenesc întruchipat de o persoană unică, dar universală.

Max. *Ascet.* 44 (*PG* 90:956) [*Filoc.* 2:35]

Max. *Qu. Thal.* 42 (*PG* 90:405

1. *Filoc.* 3:146: „Corupîndu-se mai întîi libera alegere a rațiunii naturale a lui Adam, a corupt împreună cu ea și firea, care a pierdut harul nepătimirii și așa s-a ivit păcatul" (n. tr.).

Astfel, în pofida paralelelor superficiale dintre cei doi, doctrina lui Augustin despre om şi cea a lui Maxim erau destul de diferite. Fotie recunoaşte că Părinţii Bisericii au avut o antropologie dublă: una lăudînd, iar alta vorbind de rău natura umană. În tradiţia răsăriteană, aceasta nu a condus spre viziunea apuseană despre păcat prin căderea lui Adam, ci spre una a morţii din cauza căderii lui Adam, o moarte pe care fiecare om a meritat-o datorită propriului său păcat. Astfel, îndîrjirea lui Faraon, pe care Augustin o interpreta ca un rezultat simultan atît al predestinării tainice a lui Dumnezeu, cît şi al voii libere a faraonului, era, pentru Fotie, o dovadă că „Dumnezeu care nu încalcă puterea voinţei libere, i-a îngăduit [lui Faraon] să se lase ispitit prin propria voinţă, atunci cînd a refuzat să-şi schimbe purtarea şi să urmeze un sfat mai bun".

Fot. *Amph.* 9 (*PG* 101:116)

Aug. *Grat.* 23.45 (*PL* 44:911)

Fot. *Amph.* 1.24 (*PG* 101:8)

Nu mai puţin izbitor era contrastul dintre tradiţia augustiniană şi cea greacă în înţelegerea harului şi a mîntuirii. O ilustrare grăitoare a acestui contrast este formula lui Maxim: „Mîntuirea noastră depinde, pînă la urmă, de voia noastră"[1]. Căci „n-am putea concepe un sistem de gîndire mai diferit de augustianismul occidental; şi totuşi, Maxim nu este nicidecum pelagian". Dihotomia reprezentată de antiteza dintre pelagianism şi augustianism nu făcea parte din gîndirea lui Maxim. În schimb, „doctrina sa despre mîntuire se bazează pe ideea de participare, care nu exclude nici harul, nici libertatea, ci presupune unirea şi colaborarea lor, restabilite odată pentru totdeauna în Cuvîntul întrupat şi în cele două voinţe ale Sale. Chiar dacă în secolul care a urmat morţii lui Augustin, predestinaţianismul a fost atacat de criticii lui şi îndulcit de discipoli, concepţia lui Augustin despre păcatul originar şi despre har a continuat să modeleze teologia apuseană. Pe de altă parte, teologia răsăriteană a continuat să sublinieze, aşa cum a făcut-o Maxim, că filiaţia divină este un dar de la Dumnezeu şi o împlinire a omului, dar nici una nu se poate fără cealaltă. Asemenea interpretări diametral opuse ale chiar miezului Evangheliei creştine se vor încăiera aproape, atunci cînd situaţia bisericească s-a schimbat şi toate celelalte diferenţe doctrinare pe care le-am examinat au devenit subiect de controversă deschisă. Cu toate acestea, după secole de dispută, nici la doctrina despre har şi nici măcar la cea despre Biserică,

Max. *Ascet.* 42 (*PG* 90:953)

Meyendorff (1969) 114 [ed. rom. (1997) 161 – n. tr.]

Vezi vol. 1:327-340

Fot. *Amph.* 8 (*PG* 101:113)

1. *Filoc.* 2:33: „Prin urmare, în voia noastră stă mîntuirea noastră" (n. tr.).

Răsăritul și Apusul n-au ajuns la conflicte ca într-o doctrină în care se presupunea că nu numai Răsăritul cu Apusul, dar și nestorienii cu monofiziții au ajuns la înțelegere: dogma despre Treime.

Filioque

Principala ciocnire dintre Răsărit și Apus pe tărîmul dogmei pure a fost în legătură cu întrebarea dacă Duhul Sfînt purcede de la Tatăl și de la Fiul, *ex Patre Filioque*, așa cum a ajuns să propovăduiască Biserica latină, sau numai de la Tatăl, așa cum susținea Biserica greacă. Pe la 883, patriarhului Constantinopolului i se aducea la cunoștință – scria el cam în același an – „că unii dintre cei din Apus introduc ideea că dumnezeiescul și Sfîntul Duh purcede nu numai de la Dumnezeu-Tatăl, ci și de la Fiul". De fapt, teologii din Răsărit – sau cel puțin unii dintre ei – erau conștienți de acest lucru cu mult înainte de 883. În timpul pontificatului lui Leon al III-lea, care a murit în 816, un grup de călugări latini de pe Muntele Măslinilor relatau că un monah grec pe nume Ioan, de la mănăstirea Sfîntul Sava, îi acuzase pe franci de erezia de a învăța *Filioque*. „Aruncîndu-se la pămînt și cu ochii în lacrimi", ei apelau la papă să binevoiască „a cerceta în sfinții Părinți atît greci, cît și latini, care au alcătuit crezul, unde se spune [că Duhul] purcede de la Tatăl și de la Fiul". Mai multe cronici au istorisit că, încă din „anul de la întruparea Domnului nostru 767, regele [Pepin cel Scurt]... a ținut un mare conciliu între romani și greci, despre Sfînta Treime și despre chipurile sfinților".

Fot. *Ep.* 1.24.3 (*PG* 102:797)

Ep. Leo. (*MGH Ep.* 5:64-65)

Ep. Leo. (*MGH Ep.* 5:66)

Reg. *Chron.* (*MGH Script.* 1:557); Ado. *Cron.* (*MGH Script.* 2:319); Ein. *An.* (*MGH Script.* 1:145)

Ceva mai tîrziu, în 796, un conciliu local ținut în Fréjus, sub conducerea lui Paulin de Aquileia, a consemnat ceea ce pare a fi o documentație timpurie despre revizuirea apuseană a crezului de la Niceea; în partea care ne interesează, scria: „Și de la Duhul Sfînt, Domnul de viață făcătorul, care de la Tatăl și de la Fiul purcede; care împreună cu Tatăl și cu Fiul este închinat și slăvit, care a grăit prin prooroci. Și într-una catolică și apostolică Biserică. Mărturisesc un botez spre iertarea păcatelor. Aștept învierea morților și viața veacurilor ce va să vină. Amin". Timp de secole, reprezentanții ambelor părți aveau să se bată asupra acestui text; și chiar dacă, probabil, este o exagerare să spui că „nimic nu poate depăși monotonia acestor tratate erudite despre Purcederea Duhului Sfînt, dialogurilor și

Paul. Aquil. C.For. (796) (*MGH Conc.* 2:187)

dezbaterilor contradictorii, care repetau mereu aceleaşi argumente şi apelau continuu la aceleaşi autorităţi", persistenţa argumentelor ambelor părţi face posibil un rezumat al celor două puncte de vedere asupra diverselor chestiuni teologice, aşa cum au fost ele dezbătute în perioada pe care o avem în vedere în acest capitol, din secolul al IX-lea şi pînă în secolul al XI-lea. Mai multe dezbateri pe care le-am examinat s-au concentrat de asemenea asupra lui *Filioque*: dreptul scaunului roman de a fixa şi de a revizui norma ortodoxiei, definiţia răsăriteană a vechimii drept criteriu al tradiţiei, dominanţa lui Augustin în teologia latină, „decalajul teologic" al Apusului faţă de Răsărit. Aceasta şi multe altele erau socotite de ambele părţi drept temei al disputei privind *Filioque*. Aşadar, dacă Sfîntul Duh purcede doar de la Tatăl sau de la Tatăl şi de la Fiul reprezenta, pentru ambele părţi, o problemă de importanţă majoră.

Bréhier (1936) 595

Pentru teologii răsăriteni, gravitatea lui *Filioque* era o problemă care avea să persiste. După ce înşira diverse erori apusene de doctrină şi abuzuri în practică, Fotie declara că „excesul lor cu privire la Duhul sau, mai degrabă, cu privire la întreaga Treime, nu este cea mai mică dintre blasfemiile lor" şi că, într-adevăr, nu era alta mai mare între cele care meritau o mie de anateme. Cu toate că – lucru demn de reţinut – „referirea la adaosul *Filioque*, introdus de Biserica apuseană ...apare exclusiv în a XVIII-a omilie a sa", el privea, evident, *Filioque* ca pe o chestiune destul de importantă. Mihail Cerularie ataca şi el adaosul ca fiind „rău şi periculos". Petru al Antiohiei, căruia Cerularie îi adresa aceste cuvinte, încerca să mijlocească între cele două părţi extreme, răsăriteană şi apuseană, în multe dintre controversele privind practici precum postul sau bărbieritul, dar cînd s-a ajuns la *Filioque*, el a fost nevoit să-l identifice ca pe „un lucru rău, cel mai rău dintre toate relele". Alte subiecte aveau să fie tratate cu oarecare înţelegere şi chiar aveau să fie rezolvate prin compromis, dar în privinţa lui *Filioque* (şi a refuzului apusenilor de a accepta Tainele din mîna unui preot căsătorit) Răsăritul trebuia să rămînă de neclintit. Spiritul său irenic mergea atît de departe încît să sugereze, în scrisoarea sa către papă, omiterea oricărei referiri la *Filioque*, dar papa a inclus subiectul în răspunsul său. Atît de importantă era erezia *Filioque* pentru rezumarea de către răsăriteni a argumentului împotriva Apusului, încît chiar şi în tratatele ruseşti împotriva latinilor, care se ocupau

Fot. *Enc.* 33 (*PG* 102:736)

Laourdas (1959) 85

Cerul. *Ep. Petr. Ant.* 1.12 (Will 181)

Petr. Ant. *Ep. Cerul.* 11 (Will 196)

Petr. Ant. *Ep. Cerul.* 18 (Will 200-201)

Leon IX. *Ep. Petr. Ant.* 10 (Michel 2:470)

Ghe. Kiev. *Lat.* 5 (Popov 84); Nichif. Kiev. *Posl.* (Makarij 2:324)

mai mult de diferențele de cutumă și de ritual, aceasta este singura diferență dogmatică importantă. S-ar părea că teologii răsăriteni credeau că diferența în sine era suficientă pentru a dezbina cele două comunități.

Pentru teologii din Apus, includerea lui *Filioque* era și o chestiune de mare gravitate, dar pentru rațiuni proprii. Dogma ortodoxă a consubstanțialității Fiului cu Tatăl părea să fie pusă în pericol de eforturile a doi episcopi spanioli, Elipandus din Toledo și Felix din Urgel, de a reintroduce ideea de „adopție" ca explicație a firii dumnezeiești în Hristos. Răspunzîndu-i lui Felix, Paulin de Aquileia scria: „Dacă ai fi crezut corect despre Fiu, cu siguranță ai fi gîndit corect și despre Sfîntul Duh". Din expozeul lui Paulin despre *Filioque* în favoarea organizării unui conciliu antiadopționist, rezultă că o modalitate importantă de afirmare a consubstanțialității și deplinei egalități a Fiului cu Tatăl și cu Sfîntul Duh în Treime era să se afirme că Sfîntul Duh purcede în mod egal de la amîndoi. „Fiecare creștin" – spunea el la conciliu – „trebuie să știe crezul [cu adaosul *Filioque*] și Rugăciunea domnească pe de rost... pentru că, fără această binecuvîntare, nimeni nu va putea să primească un colț din împărăția cerurilor". Carol cel Mare, din a cărui însărcinare vorbise Paulin împotriva adopțianismului și în favoarea lui *Filioque*, considera ca fiind „catolică" afirmația din *Cărțile Caroline* potrivit căreia „Sfîntul Duh purcede de la Tatăl și de la Fiul ... nu de la Tatăl prin Fiul". De asemenea, el a însărcinat pe Teodulf din Orléans să pregătească un florilegiu de citate patristice în apărarea lui *Filioque*. Compilația a apărut în 809 și era dedicată împăratului.

Vezi vol. 1: 190-191

Paul. Aquil. *Fel.* 1.24 (*PL* 99:377)

Paul. Aquil. CFor. (796) (*MGH Conc.* 2:180)

Apud Freeman (1971) 611; *Lib. Car.* 3.3 (*MGH Conc. Sup.* 2:110)

Theod. Aur. *Spir.* pr. (*PL* 105:239-419)

O altă controversă teologică din perioada carolingiană (la care ne vom întoarce în volumul următor) atingea de asemenea problema adaosului *Filioque*. Gottschalk din Orbais, care a fost subiectul celei mai severe controverse asupra predestinației desfășurate între secolele al VI-lea și al XVI-lea, era implicat și într-o controversă de doctrină trinitară, susținînd că era corect să vorbești de Treime ca „întreită Dumnezeire" (*Trina Deitas*). În apărarea sa, el folosea învățătura potrivit căreia „doar Sfîntul Duh este Dumnezeu, în așa fel încît el purcede simultan atît de la Dumnezeu cel nenăscut, cît și de la Cel născut" pentru a dovedi proprietatea sintagmei „întreită Dumnezeire". Adversarul său, Hincmar din Reims, învăța și el *Filioque* și îl cita chiar pe Paulin de Aquileia în acest sens, dar refuza să-l accepte ca pe o justificare pentru „întreita Dumnezeire".

Vezi vol. 1: 335

Goth. *Deit.* 1 (Lambot 83)

Hinc. R. *Dumn.* (*PL* 125:535)

Aceste două controverse trinitare din interiorul gîndirii latine au ajutat ca problema *Filioque* să devină una serioasă. O negare a lui *Filioque* era ceea ce Hristos a vrut să spună prin păcatul blasfemiei împotriva Duhului Sfînt, care nu poate fi iertat. Așadar, cînd papa Nicolae și patriarhul Fotie se ciocneau pe seama adaosului *Filioque* și a altor chestiuni, primul putea declara că „bărbați iluștri, mai ales latini, au scris cîte ceva despre purcederea Duhului Sfînt", ceea ce asigură autoritatea pe baza căreia putea fi respinsă poziția grecilor. Sau, probabil, „a venit adevărul numai la voi [grecii]" și o fi zăbovit doar acolo?

Marcu 3,29; Ratr. *Graec.* 1.1 (*PL* 121:227)

Nicol. I. *Ep.* 100 (*MGH Ep.* 6:600)
Ratr. *Graec.* 2.1 (*PL* 121:244)

Polemica lui Nicolae împotriva lui Fotie n-ar trebui totuși să ne conducă la supoziția că *Filioque* fusese o dogmă papală. Călugării franci acuzați de erezie de greci aveau dreptate atunci cînd aminteau că ei auziseră Crezul cîntat cu adaosul *Filioque* la liturghia celebrată în capela lui Carol cel Mare. Împăratul convocase de asemenea un conciliu în 809 pentru a afirma doctrina împotriva Răsăritului. Și totuși, cînd acesta i-a cerut papei să includă adaosul *Filioque* în textul Crezului de la Niceea așa cum era cîntat în liturghie, Leon al III-lea a refuzat. Într-adevăr, el a acceptat *Filioque* ca doctrină, iar în crezul pe care l-a compus, el mărturisea credința în „Sfîntul Duh, care purcede și de la Tatăl, și de la Fiul ...În Tatăl există veșnicia, în Fiul, egalitatea, iar în Sfîntul Duh, legătura dintre veșnicie și egalitate". Dar el nu voia să impună o adăugire la Crez, chiar dacă a permis ca *Filioque* să fie propovăduit. „Noi înșine" – spunea papa – „nu intonăm acest lucru, dar vorbim de el (*legimus*) și, vorbind, îl propovăduim; și totuși, prin vorba și propovăduirea noastră, nu mergem mai departe în a îngădui să se insereze ceva în Crez".

Ep. Leo. (*MGH Ep.* 5:659)

Ado. *Cron.* 6 (*MGH Script.* 2:320)

Simb. Leon III (*PL* 129:1260)

Smarag. *Acta* (*PL* 102:971, 975)

Papa Leon pretindea, bineînțeles, că are autoritatea să facă acest lucru. Atunci cînd reprezentanții împăratului l-au întrebat: „Nu de la Voi vine permisiunea să se cînte în Biserică tocmai acest crez?", el a răspuns afirmativ. În cele din urmă, chestiunea dacă *Filioque* era sau nu ortodox ca și aceea dacă Roma avea sau nu autoritatea să-l impună întregii Biserici drept un adaos la Crezul niceo-constantinopolitan erau strîns legate. Dacă toate conciliile fuseseră, așa cum susțineau apărătorii primatului papal, convocate prin autoritatea papei, iar hotărîrile dogmatice ale acestora au devenit valide doar prin aprobarea lor de către acesta, atunci tot el trebuie să aibă și autoritatea de a determina care ar trebui să fie textul valid al Crezului. Întemeindu-și apărarea lui *Filioque* pe

Smarag. *Acta* (*PL* 102:975)

cuvintele de la Matei 16,18, Petru Damian a stabilit principiul că „oricine dorește să cunoască vreun lucru dumnezeiesc și profund, să apeleze la oracolul și la doctrina acestui învățător". De vreme ce doctrina lui *Filioque* era, deopotrivă, dumnezeiască și profundă, funcția învățătorească a papalității era autoritatea care trebuia să se ocupe de predicarea acesteia. Fotie se străduia să respingă acest argument, pe principiul că „o respingere dobîndită din izvoarele proprii ale cuiva face să se rușineze chiar și cel mai nerușinat" și a început prin a arăta că cei mai de seamă dintre ocupanții scaunului lui Petru – Leon I, Grigorie I și alții – nu propovăduiseră *Filioque*. Aceasta era succesiunea autentică a ortodoxiei în Vechea Romă, iar dacă papa de mai tîrziu propovăduia o asemenea noțiune, el își trăda moștenirea.

Petr. Dam. *Purced.* 1 (*PL* 145:633-634)

Fot. *Mist.* 85 (*PG* 102:373)

Fot. *Mist.* 86 (*PG* 102:373)

În pofida unor atare citate din Leon și Grigorie, care constituiau mai degrabă un argument prin tăcere decît dovezi pozitive, greutatea succesiunii autentice în teologia Vechii Rome și a Apusului ca întreg era de partea lui *Filioque*. Tertulian, întemeietorul teologiei apusene și creatorul limbajului teologic latin, afirmase despre Duhul Sfînt că purcede „de nicăieri altundeva decît de la Tatăl prin Fiul", iar în altă parte vorbise de „Duhul de la Dumnezeu și de la Fiul", într-o manieră despre care se poate spune că „nu pare să aibă precedent". Mai influent în evoluția ideii de dublă purcedere a fost Ilarie de Poitiers. În perioada carolingiană, tratatul său despre Treime era larg folosit ca *o* autoritate; de exemplu, în timpul controversei adopționiste, Felix de Urgel și Paulin de Aquileia îl citează amîndoi în sprijinul propriilor opinii (care se contraziceau reciproc). Pentru teologii apuseni din perioada carolingiană, dar și pentru cei de mai tîrziu implicați în apărarea teologiei latine față de atacurile grecești, Ilarie era socotit un izvor important atît în probleme trinitare, în general, cît și în problema *Filioque*. Recursul la autoritatea lui Ilarie era întemeiat, căci, chiar dacă în doctrina sa despre deplina dumnezeire a Sfîntului Duh era oarecum echivoc, în schimb, era mai explicit în doctrina sa despre „purcederea Duhului Sfînt de la Tatăl și de la Fiul" (*a Patre et Filio auctoribus*). Sfîntul Duh – scria el – „primește de la Fiul; El este, de asemenea, trimis [de Fiul] și purcede de la Tatăl". El mai adaugă că „a primi de la Fiul este totuna cu a primi de la Tatăl", ceea ce pare să implice că Duhul purcede de la Fiul ca și de la Tatăl. Întrucît relația Sfîntului Duh cu Treimea trebuia încă clarificată, un asemenea

Tert. *Prax.* 4.1 (*CCSL* 2:1162)
Tert. *Prax.* 8.7 (*CCSL* 2:1168)
E. Evans (1948) 203

Paul. Aquil. *Fel.* 3.19-20 (*PL* 99:452-454)
Ps. Alc. *Purced.* 1 (*PL* 101:73-74); Theod. Aur. *Spir.* (*PL* 105:248-249)

Ans. Hav. *Dial.* 2.7 (*PL* 188:1174)

Il. *Trin.* 2.29 (*PL* 10:69)

Il. *Trin.* 8.20 (*PL* 10:251)

limbaj, oricît de incipient, a ajutat totuşi la susţinerea doctrinei *Filioque*.

Importanţa lui Ilarie constă în locul său unic, fiind singurul Părinte bisericesc al cărui nume este menţionat în tratatul *Despre Treime* al lui Augustin, în care este numit „un om cu autoritate pozitivă în interpretarea Scripturilor şi în afirmarea credinţei". Augustin era şi mai deschis decît Ilarie în declaraţiile sale despre *Filioque*. Chiar dacă nu existau în Treime „intervale de timp", potrivit cărora purcederea Duhului Sfînt să vină după naşterea Fiului, purcederea Sfîntului Duh de la amîndoi este ceea ce Scriptura învaţă cînd vorbeşte despre El ca Duh al Fiului şi ca Duh al Tatălui. Prin urmare, am putea vorbi despre „purcederea atemporală a Sfîntului Duh de la amîndoi". Tatăl şi Fiul sînt „un principiu (*principium*) în relaţie cu Sfîntul Duh". „De ce trebuie atunci" – întreabă el în altă parte – „să nu credem că Sfîntul Duh purcede şi de la Fiul, de vreme ce el este şi Duhul Fiului?" Aceste trei pasaje din Augustin, dar mai ales primul, devin arsenalul defensivei apusene a lui *Filioque*. Multe alte citate din tratatul *Despre Treime* al lui Augustin erau de asemenea importante în florilegiile patristice compilate ca dovezi în favoarea doctrinei latine. Scopul acestor florilegii era „să înveţe raţiunile avute în vedere de Părintele Augustin în cărţile sale despre Sfînta Treime, socotite izvoare de primă importanţă". Acele raţiuni trebuie găsite în chiar structura doctrinei trinitare a lui Augustin; căci, „întrucît, potrivit lui Augustin, cele trei persoane, de a căror substanţă comună ţine şi calitatea de «persoană», sînt distincte una de alta doar prin funcţiile care caracterizează pe fiecare în relaţie cu celelalte două, el priveşte «purcederea de la Tatăl şi de la Fiul» drept proprietatea specifică a Sfîntului Duh în interiorul substanţei imanente a lui Dumnezeu".

Chiar dacă alcătuitorii acestor florilegii citau şi alţi Părinţi latini – în special pe Ambrozie, a cărui influenţă asupra teologiei lui Augustin se prelungea şi în privinţa acestei doctrine – ei îşi dădeau mare silinţă să găsească dovezi şi din teologi greci. Multe dintre scrierile acestora nu le erau accesibile latinilor, dar tratatul *Despre Sfîntul Duh* al lui Didim cel Orb fusese tradus de Ieronim. De fapt, versiunea latină este singura care s-a mai păstrat din această operă. Didim putea astfel să folosească teologilor latini drept sprijin în scrierile lor împotriva grecilor. Izvorul cel mai abundent folosit în sprijinul latinilor era probabil corpusul de scrieri atribuite greşit lui Atanasie

Aug. *Trin.* 6.10.11 (*CCSL* 50:241)
Gal. 4,6, Mt. 10,20
Aug. *Trin.* 15.26.45-47 (*CCSL* 50:524-529)
Aug. *Trin.* 5.14-15 (*CCSL* 50:222)
Aug. *Ev. In.* 99.7 (*CCSL* 36.586)
Pr. Alc. *Purced.* 1 (*PL* 101:690); Theod. Aur. *Spir.* (*PL* 105:261); Ratr. *Graec.* 3.3(*PL* 121:283); Humb. *Purced.* 2.6-8 (Michel 1:98-99; 102-108)
Theod. Aur. *Spir.* (*PL* 105:250-263); Aen. Par. *Graec.* 35-55 (*PL* 121:706-711); Ratr. *Graec.* 3.2-4 (*PL* 121:273-294)
Alc. *Trin.* pr. (*MGH Ep.* 4:415)
Noesgen (1899) 87
Ratr. *Graec.* 2.4 (*PL* 121:253-259)
Vezi vol. I:300
Didim *Duh.* (*PG* 39:103-86)
Ratr. *Graec.* 2.5 (*PL* 121:266)

Theod. Aur. *Spir.* (*PL* 105:242); Smarag. *Sf. Duh* (*PL* 98:928); Ratr. *Graec.* 3.6 (*PL* 121:297-302); Petr. Dam. *Purced.* 5 (*PL* 145:640)

cel Mare. Cele *Cinci Dialoguri despre Sfînta Treime* din această colecție, scrise probabil de Didim, erau luate drept dovadă că Părintele ortodoxiei trinitare predicase adaosul *Filioque*. Nici o operă „atanasiană” nu a contribuit mai mult la cauza apuseană ca scrierea ce trecea drept „Crezul lui Atanasie” și care fusese alcătuită în Apus, probabil în

Vezi vol. 1:356

secolul ce a urmat morții acestuia. Acest crez mărturisea, în cel mai caracteristic limbaj augustinian, că „Sfîntul Duh este de la Tatăl și de la Fiul, nici făcut, nici creat, nici

Simb. Atan. 23 (Schaff 2:68)

născut, ci purces”; iar la articolul care conținea această mărturisire, ca și la tot crezul, era aplicat avertismentul: „Cel ce vrea, așadar, să se mîntuiască, trebuie să gîn-

Simb. Atan. 28 (Schaff 2:68)

dească astfel despre Treime”. El era citat în sprijinul lui *Filioque* de călugării apuseni aflați în dispută cu monahii răsăriteni pe această temă ca fiind „credința Sfîntului

Ep. Leo. (*MGH* Ep. 5:66)

Atanasie”, „credința care, din acele vremuri... și pînă astăzi, a fost ținută de Biserica apuseană și care n-a fost lepădată

Ratr. *Graec.* 2.3 (*PL* 121:247)

nici de Biserica catolică a grecilor”. Alți teologi latini ai secolului al IX-lea l-au folosit, de asemenea, pentru a-și susține punctul de vedere. El continuă să ocupe un loc

Ps. Alc. *Purced.* 1 (*PL* 101:73); Theod. Aur. *Spir.* (*PL* 105-247); Aen. Par. *Graec.* 19 (*PL* 121:701)

important și în tratatele și dialogurile apusene de mai tîrziu. Cînd Anselm de Havelberg îl cita drept un crez

Ans. Hav. *Dial.* 2.3; 2.24 (*PL* 188:1169; 1202)

„venerat de întreaga Biserică”, nu a existat – potrivit relatării sale – nici o obiecție din partea grecilor. Cardinalul Humbert împingea poziția apuseană pînă la concluzia ei logică, atunci cînd declara că „nici măcar sfîntul și marele Atanasie n-ar fi fost acceptat vreodată de către romani dacă n-ar fi afirmat în mărturisirea sa că Sfîntul

Humb. *Purced.* 3.2 (Michel 1:99)

Duh purcede și de la Fiul”.

Toate acestea erau menite să demonstreze că reprezentanții Apusului „nu explicau această dogmă după bunul

Adr. *Ep.* 2 (*MGH Ep.* 5:7); Humb. *Purced.* 1.2 (Michel 1:97-98)

lor plac, ci o mărturiseau pe temeiul doctrinei Sfinților Părinți”. Au trecut multe secole de cînd au trăit Atanasie, Capadocienii și Augustin, fără ca vreun dascăl cu autoritate al Bisericii să nege purcederea Sfîntului Duh de la Fiul, care fusese de fapt „mărturisirea de credință perpetuă și constantă despre Sfîntul Duh, atît a Bisericii răsă-

Ratr. *Graec.* 2.3 (*PL* 121:253)

ritene, cît și a celei apusene”. *Mistagogia Sfîntului Duh* scrisă de Fotie poate fi socotită ca o declarație oficială a punctului de vedere răsăritean potrivit căruia „mărturisirea perpetuă și constantă a ambelor Biserici, răsăriteană și

Fot. *Mist.* 5 (*PG* 102:284)

apuseană”, nu susține adaosul *Filioque*. „Care dintre sfinții și renumiții Părinți – se întreabă el – să fi spus că Sfîntul Duh purcede de la Fiul?” Citînd diferiți Părinți inclusiv pe Dionisie și scrierile atribuite lui Clement, Fotie merge

Fot. *Mist.* 75 (*PG* 102:356-357)

mai departe „alăturînd acestora și pe cei din Apus" : Irineu, Hipolit, care nu propovăduiseră *Filioque.* Nici un teolog apusean n-a fost mai cunoscut ca Leon I – „stîlpul Conciliului al IV-lea", autor al „de Dumnezeu inspiratelor epistole despre dogmă" și autoritate a „ortodoxiei, a cărei lumină se revarsă nu numai peste Apus, ci și peste fruntariile Răsăritului". Și el a învățat că Duhul purcede [doar] de la Tatăl. Cît despre „acei Părinți ai voștri... Ambrozie sau Augustin sau oricare altul", care au afirmat o purcedere și de la Fiul, trebuie să ne amintim că și ei erau oameni și, în consecință, să le acoperim rușinea, așa cum au făcut fiii lui Noe pentru tatăl lor. Fotie era gata să recunoască faptul că Augustin și alți teologi apuseni meritau numele de „Părinte", dar autoritatea lor era mai mică decît aceea a „Părinților Părinților", cum ar fi papa Leon I. Mai presus de toate, autoritatea trebuie să se supună autorității Domnului Însuși, care ne-a învățat că Sfîntul Duh purcede [doar] de la Tatăl.

Fot. *Mist.* 79 (*PG* 102:361)

Fot. *Mist.* 68 (*PG* 102:345)

Fot. *Mist.* 70 (*PG* 102:352)

Fac. 9,21-27

Fot. *Mist.* 81:69 (*PG* 102:365; 348)

[Ioan 15,26 – n. tr.] Fot. *Mist.* 76 (*PG* 102:357)

În ierarhia autorității, mărturia unor Părinți este evident superioară celei a altora, dar deasupra tuturor acestora stau conciliile ecumenice ale Bisericii. Dogma despre Sfîntul Duh a fost definită de Conciliul al II-lea, reluată de Conciliul al III-lea, confirmată de Conciliul al IV-lea, stabilită de Conciliul al V-lea, proclamată de Conciliul al VI-lea și pecetluită de Conciliul al VII-lea. Dintre aceste concilii, cele de la Niceea și Constantinopol sînt cele mai importante, întrucît ele au formulat crezul în care este mărturisită dogma Sfîntului Duh. Era deci un act de „extremă insolență" din partea Apusului să-și asume „alterarea dumnezeiescului și sacrului simbol", pe care l-au afirmat atîtea concilii ecumenice. O asemenea falsificare nu e altceva decît o „înjosire" (διαστροφή) a sfințeniei crezului. Reprezentanții Răsăritului susțineau că, în ceea ce-i privește, ei refuzau să se atingă de autoritatea textului crezului. Acest text, așa cum a fost stabilit de primul Conciliu de la Constantinopol, învăța că Sfîntul Duh „purcede de la Tatăl" și nu menționa nici un fel de purcedere de la Fiul. Apărătorii lui *Filioque*, mergînd în mod deliberat pe lîngă textul primit al crezului, erau vinovați de inovație. O încercare binevoitoare de a explica această inovație era sugestia că latinii au pierdut, în timpul invaziilor vandalilor, exemplarele actelor Conciliului de la Niceea, și că nu mai știau textul adevărat al crezului. Cei mai mulți teologi greci nu recurgeau la asemenea scuze pentru adăugarea lui *Filioque*, ci, pur și simplu, trăgeau o linie între

Fot. *Mist.* 5 (*PG* 102:285)

Nichif. Kiev. *Posl.* (Macarij 2:342-343)

Fot. *Enc.* 8 (*PG* 102:725)

Cerul. *Ep. Petr. Ant.* 2.5 (Will 187)

Cerul. *Sem.* (Will 158)

Cerul. *Panop.* 7.1 (Michel 2:214)

Fot. *Mist.* 34 (*PG* 102:313)

Petr. Ant. *Ep. Cerul.* 12 (Will 197)

Fot. *Enc.* 16 (*PG* 102:729); Cerul. *Ep. Petr. Ant.* 2.3 (Will 185-186)

tradiția ortodoxă a purcederii doar de la Tatăl și inovația eterodoxă a purcederii și de la Fiul. Un asemenea adaos la textul crezului era nejustificat și eretic.

Ratr. *Graec.* 1.2 (*PL* 121:228)

Aen. Par. *Graec.* 93 (*PL* 121:721)

Petr. Dam. *Purced.* 2 (*PL* 145:636)

Humb. *Purced.* 4.1 (Michel 1:100-101)

Ans. *Hav. Dial.* 2.22 (*PL* 188:1197-1198)

Paul. Aquil. *Carm.* 1.119-122 (*MGH Poet.* 1:129)

Paul. Aquil. *Fel.* 1.17 (*PL* 99:369)

Paul. Aquil. *C.For.* (796) 7 (*MGH Conc.* 2: 181) Ratr. *Graec.* 2.2 (*PL* 121:245)

Nicet. Nicom. *apud* Ans. Hav. *Dial.* 2.27 (*PL* 188:1209-1210)

Nu este adevărat, replica Apusul. Nu există o formă nouă de închinare sau de doctrină, nici o nouă religie în Biserica romană, care „rămîne în aceeași credință ca și Biserica răsăriteană". Chiar dacă existau cîțiva latini care susțineau, pe baza uzanței din anumite Biserici apusene, că simbolul de credință cu *Filioque* reprezenta „credința catolică", cei mai mulți recunoșteau că expresia fusese adăugată la crez după Niceea și Constantinopol. Un răspuns la obiecțiunea răsăritenilor era că expresia „de la Tatăl" nu excludea în principiu „și de la Fiul" și că, atunci cînd Părinții de la Niceea „nu au reușit să includă acest adaos, a fost nu din cauză că nu au crezut puternic și desăvîrșit că este așa, ci pentru că au gîndit că este limpede și evident pentru toți credincioșii" și nu au socotit necesară menționarea lui explicită. Dacă acum este menționat, aceasta nu contrazice în nici un fel sensul textului crezului. Latinii nu vor ceda grecilor conciliile și crezurile. „Îi îmbrățișez pe cei 318 catolici și sfinți bărbați, fericiții Părinți, pe toți", spunea Paulin într-unul din imnurile sale, iar în altă parte, el declara că simbolul de la Niceea era „inviolabil". Adăugarea lui *Filioque* nu era o împietare a lui, ci același lucru pe care cei 150 Părinți de la Conciliul al II-lea ecumenic de la Constantinopol îl făcuseră atunci cînd au extins fraza simplă de la Niceea, „Și în Sfîntul Duh", aducînd-o la forma folosită astăzi deopotrivă în Răsărit și în Apus. Dacă acest adaos este legitim, de ce ar fi nelegitim *Filioque*? Argumentarea apuseană pierdea din vedere cel puțin o parte a obiecțiunilor criticii răsăritene. Căci, chiar dacă un răsăritean irenic ar fi fost convins de logica apuseană și ar fi recunoscut corectitudinea teologică a lui *Filioque*, inserarea unilaterală a formulei în crez rămînea totuși un scandal grav, unul care se putea rezolva numai dacă „un conciliu general al Bisericii apusene și răsăritene", convocat de papă și de autoritatea imperială, ar legaliza adaosul. Ține de competența unui conciliu să extindă un crez care a fost formulat de un altul.

Astfel, obiecția formală și procedurală față de *Filioque* era una cu totul hotărîtoare pentru greci. Și totuși, ea se aplica nu mai puțin chestiunii materiale și de conținut. *Filioque* era nu numai nelegitim, ci și greșit, fiind bazată pe anumite premise teologice pe care Răsăritul le considera neadecvate sau chiar eronate și care au fost vădite

astfel în cursul dezbaterilor. Unele dintre acestea ţin de domeniul a ceea ce trebuie numit „metodă teologică", căci ele implicau diferenţe privitoare la modul de a ajunge la doctrina trinitară. Dincolo de diferenţele metodologice se află şi unele metafizice, de maximă importanţă, care ţin de doctrina despre Dumnezeu Însuşi; dar înainte ca acestea să poată fi identificate, este necesară descrierea modurilor divergente în care procedează cele două teologii în privinţa doctrinei Sfintei Treimi şi specificarea distincţiilor care, deşi fundamentale pentru o parte, nu erau împărtăşite de cealaltă parte.

Cea mai celebră dintre aceste distincţii era cea dintre „iconomie" şi „teologie" în doctrina trinitară. Era o parte a doctrinei trinitare apusene ca şi a celei răsăritene, dar locul unde aceasta s-a dezvoltat mai deplin este Răsăritul. Susţinînd că latina, ca limbă teologică, este incapabilă de precizia necesară unor asemenea distincţii, unii teologi răsăriteni puneau greşeala adaosului *Filioque* pe seama absenţei unei distincţii proprii în doctrina Sfîntului Duh, dintre expresia „fiind trimis", în sens iconomic, şi termenul „purcedere", cu sens teologic. Din această cauză, latinii „presupun că purcederea" (ἐκπορεύεσθαι) este identică cu „a fi împărtăşit cu" (χορηγεῖσθαι) şi cu „a fi dăruit" (μεταδίδοσθαι), întrucît Duhul este descoperit ca fiind cel ce a fost trimis şi împărtăşit şi dăruit de la Fiul. După greci, Duhul „purcede de la Tatăl, dar este dat prin Fiul şi împărtăşit de toată creaţia"; purcederea de la Tatăl a fost în interiorul Dumnezeirii, dăruitul şi împărtăşitul erau în afara Ei, în lume. Căci, un *Filioque* în sensul din urmă reprezenta un precedent patristic amplu, iar teologii greci l-au afirmat cu promptitudine, însă confuzia dintre teologic şi iconomic era o reminiscenţă eretică de la Marcel de Ancira.

Max. *Pyrr.* (*PG* 91:348)

Pr. Fot. *Franc.* 1 (Hergenröther 63)

Teofil. Ohr. *Lat.* (*PG* 126:228-229)

Nichit. Biz. *Lat.* 2 (Hergenröther 91); Psell. *Doct.* 2 (Westerink 17)

Gr. Pal. *Conf.* (*PG* 151:765)

Vezi vol. I:223

O examinare a interpretărilor latine ale lui *Filioque* arată că multe dintre ele pun semnul egalităţii între purcederea Duhului şi trimiterea Lui. Papa Grigorie I spusese că „trimiterea (*missio*) Duhului este chiar purcederea de la Tatăl şi de la Fiul", iar aceste cuvinte erau citate în sprijinul doctrinei *Filioque*. Pe lîngă acest citat din Grigorie, Ratramnus atrăgea atenţia şi insista că „trimiterea" de la Ioan 15,26 (pe care Răsăritul o interpreta în sensul iconomiei) şi „purcederea" din acelaşi pasaj (pe care Răsăritul o interpreta în sens teologic) erau identice. Trimiterea Sfîntului Duh – spunea el – „nu înseamnă supunere, ci purcedere". Aşezarea celor două noţiuni sub semnul egalităţii

Gr. M. *Ev.* 2.26.2 (*PL* 101:1198)
Ps. Alc. *Purced.* 1 (*PL* 101:76); Ratr. *Graec.* 3.2 (*PL* 121:274)

Ratr. *Graec.* 1.3 (*PL* 121:220)

Ratr. *Graec.* 2.3 (*PL* 121:252)

era tema dominantă a tratatului. Alţi termeni din sfera iconomiei, cum ar fi „revărsare” sau „dăruirea”, cu referire la Sfîntul Duh, erau folosiţi în Noul Testament cu aplicare la Fiul, întrucît Sfîntul Duh purcede deopotrivă de la Tatăl şi de la Fiul. În felul acesta, sensul care ţine de iconomie era luat din nou în sens teologic, devenind astfel temei pentru cel din sfera iconomiei. Tendinţa apuseană de a se mişca de la sensul iconomic la cel teologic şi înapoi poate fi observată în formule cum ar fi : „Sfîntul Duh nu purcede de la Tatăl către Fiul, ci purcede de la Fiul pentru sfinţirea creaţiei; dar el purcede simultan de la Amîndoi”. Alte pasaje despre „trimitere”, cum ar fi cele de la Ioan 14,26 şi Ioan 20,21, ar putea deveni texte doveditoare pentru purcederea din veşnicie de la Tatăl şi de la Fiul. Chiar şi atunci cînd păreau să existe unele distincţii între „trimitere” şi „purcedere” cu care să se opereze, ele serveau, în final, la reîntărirea învăţăturii cum că amîndouă sînt de la Tatăl şi de la Fiul.

Ratr. *Graec.* 1.7; 3.2 (*PL* 121:241; 274)

Ratr. *Graec.* 1.5 (*PL* 121:235-236)

Smarag. *Sf. Duh* (*PL* 98:929)

Alc. *Trin.* 3.5 (*PL* 101.40); Ans. Hav. *Dial.* 2.15 (*PL* 188:1184)

Petr. Dam. *Purced.* 3 (*PL* 145:637)

O altă distincţie despre care grecii îi acuzau pe latini că o forţează sau o ignoră era cea dintre natura divină şi cele trei ipostasuri în Treime. Fotie argumentează în felul următor: „Dacă ceva este în Dumnezeu, dar nu este văzut în unitatea şi identitatea de natură (ὁμοφυΐα) a atotputernicei Treimi, aceasta aparţine evident uneia dintre naturile Celor Trei Persoane. Purcederea Duhului nu ţine de unitatea supranaturală, care este văzută în Treime. Ea ţine, aşadar, de [ipostasul] unic al Celor Trei”. După esenţă, nu există separare în Treime, dar există o separare după însuşirile caracteristice fiecărui ipostas. Eterna suflare[1] a Sfîntului Duh nu este o problemă care ţine de natura divină împărtăşită de Cei Trei, ci de ipostasul specific al Tatălui; nu ar putea exista, aşadar, purcedere şi de la Fiul, căci orice este comun celor două ipostasuri trebuie să fie comun tuturor celor trei, şi atunci, Sfîntul Duh ar trebui să purceadă şi de la el însuşi. Pe scurt, doctrina lui *Filioque* nu reuşea să evidenţieze diferenţa dintre ceea ce este distinct şi ceea ce este comun în Treime.

Nichit. Biz. *Lat.* 15 (Hergenröther 119-120)

Fot. *Mist.* 64 (*PG* 102:341)

Petr. Ant. *Ep. Al.* 4.2 (Michel 2:434)

Fot. *Mist.* 47 (*PG* 102:325); Fot. *Enc.* 22 (*PG* 102:732)

Fot. *Mist.* 6: 17 (*PG* 102:288; 296-297)

Cerul. *Panop.* 63.4 (Michel 2:274)

Tocmai această diferenţă era obiectul uneia dintre cele mai timpurii apologii, care cerea să „fie arătat ce au Tatăl,

1. *Spiration*, din lat. *spiro,-are* = „a sufla, a răsufla, a ţîşni”, cuvînt inventat de Pelikan, inexistent în dicţionarele limbii engleze contemporane. Spre deosebire de *breath, spiration* este mai aproape de Spirit, avînd aceeaşi rădăcină, şi deci mai plastic, mai sugestiv (n. tr.).

Fiul şi Sfîntul Duh ca aparţinînd fiecăruia în parte şi ce au în comun în neîmpărţita Treime; şi cum purcede cu adevărat din veşnicie Sfîntul Duh de la amîndoi şi cum Sfînta Treime există în sine în chip nedespărţit".

Episc. Ger. *Graec.* (*PL* 119:1201)

Alţi teologi apuseni ai vremii distingeau, de asemenea, între ceea ce se spunea despre Treime „după *ousia* (*substantialiter*) sa" şi ceea ce se spune „după relaţiile dintre ipostasuri (*relative*)".

Alc. *Trin.* 1.4 (*PL* 101:16)

Şi totuşi, cînd ajungeau la purcederea Sfîntului Duh, mulţi teologi apuseni, argumentînd că lucrările Treimii „în afară" (*ad extra*) sînt neîmpărţite, insistau că purcederea este o problemă ce ţine de natura divină ca întreg şi, în consecinţă, de esenţă şi nu de ipostasuri.

Paul. Aquil. C.For. (*MGH* Conc. 2:182)

Ratr. *Graec.* 2.3 (*PL* 121:252)

Şi aşa, „cînd se spune despre Sfîntul Duh că purcede de la Tatăl, este necesar ca el să purceadă şi de la Fiul, întrucît Tatăl şi Fiul sînt neîndoios de aceeaşi fiinţă".

Petr. Dam. *Purced.* 2 (*PL* 145:636)

Într-un efort de a eluda problema, unii încercau să localizeze purcederea, „nu în *ousia*, care este comună [tuturor persoanelor], nici în persoană, care se manifestă prin ea însăşi, ci în relaţia [dintre persoane]", ceea ce nu clarifica cu adevărat situaţia şi nici nu răspundea obiecţiilor fundamentale ale grecilor.

Ans. Hav. *Dial.* 2.10 (*PL* 188:1178-1179)

Acest efort şi altele de acelaşi fel au apărut în controversă mai tîrziu decît corpusul principal de materiale de care ne-am ocupat şi constituiau o recunoaştere a Apusului că este nevoie de o apărare mai sofisticată a lui *Filioque*.

Un alt domeniu în care această nevoie se manifesta era exegeza. De pildă, numirea din Noul Testament, „Duhul Fiului Său", fusese interpretată, probabil de Ilarie şi cu siguranţă de Augustin, ca fiind o indicaţie sau chiar o dovadă a purcederii Duhului de la Fiul

Gal. 4,6
Il. *Trin.* 2.29 (*PL* 10: 69)
Aug. *Trin.* 15:26-45 (*CCSL* 50:524-525)

„Este Duhul Fiului cineva diferit de Duhul Tatălui?" se întreba Ratramnus şi continua argumentul: „Dacă el este Duhul amîndurora, atunci cu certitudine purcede de la amîndoi".

Ratr. *Graec.* 1.4 (*PL* 121:232); Smarag. *Sf. Duh* (*PL* 98:926)

Din cuvintele „în inimile noastre", din acelaşi pasaj, teologia răsăriteană argumenta că „Duhul Fiului Său" nu se referă cîtuşi de puţin la purcederea teologică din veşnicie a Sfîntului Duh, ci la „trimiterea" Sa, care era temporală şi iconomică.

Fot. *Mist.* 48-52 (*PG* 102:328-329)

Nici pasaje ca cel de la Ioan 16,14 nu pot fi folosite pentru a susţine adaosul *Filioque*, căci nu spune „de la mine" (ἐξ ἐμοῦ), ci „de la ceea ce e al meu" (ἐκ τοῦ ἐμοῦ).

Fot. *Mist.* 20-23 (*PG* 102:297-304)

O asemenea argumentare exegetică conducea la principiul că atunci cînd Sfîntul Duh este numit „Duhul Tatălui", acest lucru trebuie interpretat în sens teologic, ca referindu-se la purcederea doar de la Tatăl, iar cînd este numit „Duhul Fiului", trebuie interpretat în sensul iconomiei, ca referire

Nichit. Biz. *Lat.* 4 (Hergenröther 99)
Ioan D. *F.* o. 16 (Kotter 2:66)
Fac. 1,2
Fot. *Amph.* 16 (*PG* 101:137-140)

la trimiterea către creaţie sau către Biserică sau credincioşi. Această despărţire a iconomiei de teologie în exegeza pasajelor despre Duhul mergea atît de departe încît Fotie sugera chiar contrar majorităţii tradiţiei, că „Duhul lui Dumnezeu" (πνεῦμα θεοῦ) în creaţie nu însemna Sfîntul Duh, ci doar o suflare de vînt care venea de la Dumnezeu. Fie că această exegeză era izvorul doctrinei răsăritene despre Sfîntul Duh sau rezultatul ei, ea arăta într-adevăr că *Filioque* era o chestiune nu numai de procedură, dar şi de substanţă.

Aug. *Trin.* 5.11.12 (*CCSL* 50:219)
Ef. 4,3
Aug. *Trin.* 6.5.7 (*CCSL* 50:235-236)
Simb. Leo. III (*PL* 129:1260)
Alc. *Trin.* 1.5 (*PL* 101:16)
Hinc. R. *Dumn.* 7 (*PL* 125:530)

Există oarecare indicaţii că această chestiune a lui *Filioque* mergea chiar mai adînc. Nu numai cele două sisteme de autoritate dogmatică, cele două concepţii despre tradiţie şi cele două metode de formulare a distincţiilor teologice se opuneau unul altuia, dar, dincolo de toate acestea, existau două concepţii despre Dumnezeire. În doctrina trinitară apuseană, Sfîntul Duh era garantul unităţii Dumnezeirii. Descriind Sfîntul Duh ca „referindu-se deopotrivă la Tatăl şi la Fiul, pentru că Sfîntul Duh este Duhul deopotrivă al Tatălui şi al Fiului", Augustin atribuia Duhului funcţia de a servi „o anume inefabilă comuniune a Tatălui şi a Fiului" şi sugera că aceasta era explicaţia faptului că el împărtăşea numele de „Duh" au amîndoi. Cînd apostolul Pavel cere Bisericii „să păstreze unitatea Duhului în legătura păcii", el poruncea, de fapt, credincioşilor să-L imite pe Dumnezeu în Treime, în care Sfîntul Duh era unitatea personală, sfinţenia şi iubirea „prin care cei doi [Tatăl şi Fiul] sînt uniţi". Augustinienii secolului al IX-lea, care apărau adaosul *Filioque* împotriva Răsăritului, au reluat această temă. Crezul lui Leon al III-lea declara: „În Tatăl este veşnicia, în Fiul, egalitatea, în Duhul Sfînt, legătura dintre veşnicie şi egalitate". În această privinţă, ca şi în altele, Alcuin cita chiar cuvintele lui Augustin despre „inefabila comuniune", în timp ce Hincmar cita ceea ce credea el că erau cuvintele lui Atanasie despre Sfîntul Duh, „legătura Dumnezeirii" şi „puterea şi unitatea Treimii". Nici un teolog latin n-ar fi susţinut că fără *Filioque* unitatea lui Dumnezeu ar fi pierdută; dar doctrina trinitară apuseană, care considera unitatea lui Dumnezeu un punct de pornire, a fost capabilă apoi să meargă spre o asemenea viziune a Duhului ca legătură între Tatăl şi Fiul. Şi astfel, „pe cînd această teorie de la început a tins să rupă Treimea în trei entităţi disjuncte, acum, în faza ei ultimă, ea a contribuit la întărirea sensului unităţii divine prin strîngerea într-o relaţie

Prestige (1956) 254

coerentă şi organică a concepţiilor despre cele trei Persoane divine".

Nichit. Biz. *Lat.* 2 (Hergenröther 91-92); Gr. Pal. *Conf.* (*PG* 151: 765)

Fot. *Mist.* 3 (*PG* 102: 281)

Fot. *Mist.* 11 (*PG* 102: 292); Fot. *Enc* 9 (*PG* 102: 725-728)

Petr. Ant. *Ep. Leo IX* 1.4.3 (Michel 2: 450); Petr. Ant. *Ep. Ierus.* 4.3 (Michel 2: 450)

Dion. Ar. *N. d.* 2.5 (*PG* 3: 614); Cerul. *Panop.* 10.1 (Michel 2: 220)

Ioan 14,28

Fot. *Mist.* 41 (*PG* 102: 320)

Fot. *Mist.* 15 (*PG* 102: 293)

Nicet. Nicom. *apud* Ans. Hav. *Dial.* 2.1 (*PL* 188: 1168)

Fot. *Amph.* (*PG* 101: 896)

Cerul. *Panop.* 62.1 (Michel 2: 274)

Dimpotrivă, doctrina trinitară răsăriteană continua să înceapă cu Tatăl, Fiul şi Sfîntul Duh şi avea nevoie să formuleze relaţia dintre ei în aşa fel încît să asigure unitatea lor. Soluţia era să identifice pe Tatăl – şi numai pe Tatăl – ca izvorul (πηγή), principiul (ἀρχή) şi cauza (αἰτία) Treimii. Treimea este o unitate doar dacă „şi Fiul, şi Duhul se trag dintr-o singură cauză, Tatăl"; orice altă teorie este „blasfemie şi o reînviere a ateismului politeist... sub masca creştinismului". Chiar dacă Fiul şi Duhul, la fel ca şi Tatăl, sînt fără început, ei au totuşi o singură cauză în Dumnezeire, şi anume, Tatăl, Care nu are o cauză distinctă de el însuşi. Dionisie Areopagitul învăţase că „Tatăl este singurul izvor al Dumnezeirii suprasubstanţiale". Acesta este sensul enigmaticei afirmaţii a lui Hristos: „Tatăl Meu este mai mare decît Mine", cu alte cuvinte El fiind cauză a Dumnezeirii. Dar Tatăl era o asemenea cauză nu după natura sau esenţa Sa (care este comună tuturor celor trei ipostasuri), ci după ipostasul Său, ca Tată. Orice altă teorie era nu numai o negare a doctrinei biblice a „monarhiei", ci şi o degradare a declaraţiei conciliare potrivit căreia Duhul purcede de la Tatăl; era, în acelaşi timp, şi o încălcare a doctrinei raţionale, potrivit căreia, în ultimă instanţă, nu poate exista „o multitudine de principii" (πολυαρχία), ci doar unul singur. Treimea ar putea fi comparată cu o scală de cîntar, în care este o singură lucrare şi un singur centru (Tatăl), de care depind cele două braţe (Fiul şi Sfîntul Duh). Astfel, grecii făceau următorul apel: „O, latinule, încetează şi nu mai spune că sînt multe principii şi multe cauze şi recunoaşte că Tatăl este singura cauză".

Paul. Aquil. *C For.* (796) 11 (*MGH Conc.*2.186)

Ambele părţi apelau la tradiţie pentru a-şi susţine poziţiile, dar nici una fără o anumită îndreptăţire. Dacă o teologie poate fi identificată cu o erezie în care e pe punctul de a cădea, atunci teologia catolică a dat semne de mai mare apropiere de extrema modalistă, decît de cea subordinaţionistă. Felix, Elipandus şi Gottschalk păreau în ochii teologilor catolici din secolul al IX-lea că ameninţă unitatea Dumnezeirii prin excursurile lor în adopţionism sau prin idei ca aceea de „întreită Dumnezeire". Refuzul răsăritenilor de a-l accepta pe *Filioque* era luat ca fiind o slăbire similară a unităţii. Tatăl, Fiul şi Duhul Sfînt sînt un singur „principiu" (*principium*) şi nu trei. Şi totuşi, Tatăl era „principiul fără de principiu", Fiul este „principiul, dar din Tatăl ca principiu", iar Sfîntul Duh „principiul...

Ratr. *Graec.* 3.4 (*PL* 121 : 294)

Schindler (1963) 158

din amîndoi" ; însă, nu erau trei principii, ci unul. În această uzanță, la fel ca și în izvoarele ei, Augustin, „«principiul» poate fi aplicat Tatălui atît în interiorul Treimii, cît și în afara ei". Pentru teologia augustiniană pare de neconceput ca *Filioque* să amenințe unitatea Dumnezeirii ; mai degrabă o confirmă și este un corolar necesar al ei.

Ein. *An.* (*MGH* Script.1 : 145)

Vezi *infra*, pp. 295-305

Doctrina greacă despre Treime – venind dinspre moștenirea lăsată de Vasile, Grigorie de Nyssa și Grigorie de Nazianz, în spatele ei fiind cea lăsată de Origen, – nu putea decît să observe o asemenea speculație ca fiind deopotrivă nouă și periculoasă. Dacă la Calcedon, Vechea Romă fusese campioana ortodoxiei, acum nu mai era. Pe lîngă disputele asupra autorității și primatului dogmatic, cea referitoare la *Filioque* era un semn că problemele de doctrină și cele de unitate doctrinară nu pot fi înlăturate pur și simplu prin rezolvarea chestiunilor de jurisdicție și de unitate a organizării. Atunci cînd *Analele* lui Einhard relatau că „a apărut o problemă în legătură cu Sfînta Treime și cu chipurile sfinților", ele sintetizau schisma dintre Răsărit și Apus mai simplu decît puteau să o facă diferențele teologice, dar și mai precis decît ar fi sugerat convenționala interpretare politică a schismei. După cum vom vedea, problema schismei avea să revină în centrul atenției, în secolul al XIII-lea, în jurul datei cînd s-a ținut Conciliul de la Lyon, în 1274, și din nou, în secolul al XV-lea, mai ales la Florența, în 1439. Dar doctrinele care au separat Răsăritul de Apus, din secolul al IX-lea și pînă în secolul al XI-lea, au continuat să fie cele pe care aceste concilii erau obligate să le ia în considerare – și în privința cărora, ca și conciliile dinaintea lor, aveau să eșueze.

5 Apărarea monoteismului trinitar

Teodos. Al. *Or.* 1 (*CSCO* 103:29 [17:44])

Deut. 6,4
Ioan D. *Imag.* 3.6 (*PG* 94:1324)

Gr. Pal. *Theoph.* (*PG* 150:916); Gr. Pal. *Tr.* 2.3-4 (Meyendorff 393-395)

Ioan D. *Imag.* 1.4 (*PG* 94:1236)

Nichit. Biz. *Lat.* 7 (Hergenröther 106)

În spatele multora dintre evoluțiile descrise pînă aici se afla chestiunea unicității lui Dumnezeu. În principiu, bineînțeles, aceasta nu reprezenta o problemă: creștinii din orice grupare puteau să spună odată cu Ioan Damaschin că ei „știu pe Cel ce a spus cu siguranță: «Ascultă, Israele, Domnul Dumnezeul nostru este singurul Dumnezeu»". Și totuși, chiar contextul în care Ioan Damaschin afirma acestea, în apologia sa în favoarea icoanelor, arată că aderarea cu toată inima a tuturor creștinilor la monoteismul exprimat de pasajul *Shema*[1] din Deuteronom 6,4 putea fi pusă la îndoială sau, în orice caz, nu era socotită ca fiind indiscutabilă de către toți creștinii, chiar dacă era bine știut că, prin chiar conținutul ei, această idee era autoconfirmată (αὐτόπιστον). Ioan își începea apologia cu o mărturisire monoteistă: „Cred într-unul Dumnezeu, unicul izvor al tuturor lucrurilor... Mă închin unicului Dumnezeu". Dar era obligat să înceapă astfel din pricină că iconoclaștii acuzaseră în trecut Biserica, așa cum o făceau și în acel moment, că reintroduce politeismul în ritualul creștin prin cultul icoanelor. În mod similar, controversele dintre hristologiile iacobită și nestoriană asociaseră problema unității lui Hristos cu cea a unității lui Dumnezeu. În teologiile divergente ale Răsăritului și Apusului, așa cum se articulaseră ele în atitudinea față de adaosul *Filioque*, locul unicității lui Dumnezeu în învățătura creștină, în pofida unei unanimități teoretice, devenise afirmația asupra căreia cele două părți se aflau în dispută și la care opozanții reveneau neîncetat. În mod evident, repetarea pasajului *Shema* nu era o garanție a unui monoteism comun.

---

1. Este vorba de pasajul care începe cu cuvintele *Shema Yisra'el Yahveh elohenu Yahveh 'ehad* („Ascultă, Israele, Domnul Dumnezeul nostru este singurul Dumnezeu") exprimînd ideea de unicitate a lui Dumnezeu, definitorie pentru monoteismul mozaic (n. tr.).

Biserica secolului al IV-lea credea că apără monoteismul atunci cînd formulase dogma trinitară, spre a se deosebi de politeismul implicit al doctrinei ariene, potrivit căreia Hristos era mai puţin decît Dumnezeu, dar merita totuşi să fie adorat ca atare. Crezul adoptat la Niceea începea cu cuvintele: „Credem într-unul Dumnezeu, Tatăl Atotputernicul, făcătorul tuturor celor văzute şi nevăzute". Nici Răsăritul şi nici Apusul nu puseseră la îndoială aceste fraze. Atunci cînd Serghie de Radonej se hotăra „din tot sufletul meu să ridic şi să închin această capelă Prea Sfintei Treimi", creînd astfel celebra Lavră Sfînta Treime de lîngă Moscova, şi aceasta era o recunoaştere a locului central pe care îl avea dogma trinitară în creştinismul răsăritean. Interpreţii doctrinei Bisericii ar putea să aducă tot felul de argumente în favoarea Treimii ca răspuns la criticile adversarilor, presupunînd că nu doar creştinii ortodocşi, ci orice om raţional este capabil să le înţeleagă. Deoarece, pentru cei ce pot auzi cu mintea, „zidirea strigă... şi îşi vesteşte cauza sa, preamărind-o în chip întreit". Teologia răsăriteană învăţase de la Dionisie Areopagitul că unicitatea lui Dumnezeu transcende deopotrivă şi numărul unu şi toate numerele, fiind dincolo de măsură şi de măsurare. Pentru cei care împărtăşeau ipotezele teologiei areopagitice, o asemenea definiţie a unicităţii ar fi putut să fie suficientă. Dar, în cursul aceloraşi secole, teologia creştină a Răsăritului avea să fie încă odată constrînsă să ia asupra sa sarcina apărării monoteismului trinitar, ca răspuns la diverse provocări, unele mai vechi, altele mai noi.

Vezi vol. 1: 217

Epif. M. V. *Serg.* (Leonid 40)

Teod. Abû. Q. *Mim.* 3.11-12 (Graf 143-146)

Max. *Qu. Thal.* 13 (*PG* 90: 296) [*Filoc.* 3: 46 – n. tr.]
Vezi vol. 1: 364-368

Max. *Schol. N. d.* 9.2; 13.2 (*PG* 4: 369-372; 408)

Treime şi unicitate[1]

De la întemeierea sa, creştinismul a fost silit de împrejurări să ajungă la un *modus vivendi* cu iudaismul; ba chiar şi după ce se presupune că s-a stabilizat relaţia cu sinagoga, Biserica nu putea ignora prezenţa continuă a comunităţii evreieşti. Un indiciu al unei asemenea preocupări este frecvenţa cu care reveneau în discuţie iudaismul

1. Acest subcapitol se intitulează în original *Trinity and Shema*, autorul trimiţîndu-ne, prin aceasta, la moştenirea Vechiului Testament şi a teologiei despre unicitatea dumnezeirii, aşa cum este exprimată ea în pasajul din Deut. 6,4, care poartă, potrivit tradiţiei orientale, titlul dat de primul cuvînt al pericopei (n. tr.).

5 Apărarea monoteismului trinitar

Teodos. Al. *Or.* 1 (*CSCO* 103:29 [17:44])

Deut. 6,4
Ioan D. *Imag.* 3.6 (*PG* 94:1324)

Gr. Pal. *Theoph.* (*PG* 150:916); Gr. Pal. *Tr.* 2.3-4 (Meyendorff 393-395)

Ioan D. *Imag.* 1.4 (*PG* 94:1236)

Nichit. Biz. *Lat.* 7 (Hergenröther 106)

În spatele multora dintre evoluțiile descrise pînă aici se afla chestiunea unicității lui Dumnezeu. În principiu, bineînțeles, aceasta nu reprezenta o problemă: creștinii din orice grupare puteau să spună odată cu Ioan Damaschin că ei „știu pe Cel ce a spus cu siguranță: «Ascultă, Israele, Domnul Dumnezeul nostru este singurul Dumnezeu»". Și totuși, chiar contextul în care Ioan Damaschin afirma acestea, în apologia sa în favoarea icoanelor, arată că aderarea cu toată inima a tuturor creștinilor la monoteismul exprimat de pasajul *Shema*[1] din Deuteronom 6,4 putea fi pusă la îndoială sau, în orice caz, nu era socotită ca fiind indiscutabilă de către toți creștinii, chiar dacă era bine știut că, prin chiar conținutul ei, această idee era autoconfirmată (αὐτόπιστον). Ioan își începea apologia cu o mărturisire monoteistă: „Cred într-unul Dumnezeu, unicul izvor al tuturor lucrurilor... Mă închin unicului Dumnezeu". Dar era obligat să înceapă astfel din pricină că iconoclaștii acuzaseră în trecut Biserica, așa cum o făceau și în acel moment, că reintroduce politeismul în ritualul creștin prin cultul icoanelor. În mod similar, controversele dintre hristologiile iacobită și nestoriană asociaseră problema unității lui Hristos cu cea a unității lui Dumnezeu. În teologiile divergente ale Răsăritului și Apusului, așa cum se articulaseră ele în atitudinea față de adaosul *Filioque*, locul unicității lui Dumnezeu în învățătura creștină, în pofida unei unanimități teoretice, devenise afirmația asupra căreia cele două părți se aflau în dispută și la care opozanții reveneau neîncetat. În mod evident, repetarea pasajului *Shema* nu era o garanție a unui monoteism comun.

---

1. Este vorba de pasajul care începe cu cuvintele *Shema Yisra'el Yahveh elohenu Yahveh 'ehad* („Ascultă, Israele, Domnul Dumnezeul nostru este singurul Dumnezeu") exprimînd ideea de unicitate a lui Dumnezeu, definitorie pentru monoteismul mozaic (n. tr.).

Biserica secolului al IV-lea credea că apără monoteismul atunci cînd formulase dogma trinitară, spre a se deosebi de politeismul implicit al doctrinei ariene, potrivit căreia Hristos era mai puţin decît Dumnezeu, dar merita totuşi să fie adorat ca atare. Crezul adoptat la Niceea începea cu cuvintele: „Credem într-unul Dumnezeu, Tatăl Atotputernicul, făcătorul tuturor celor văzute şi nevăzute". Nici Răsăritul şi nici Apusul nu puseseră la îndoială aceste fraze. Atunci cînd Serghie de Radonej se hotăra „din tot sufletul meu să ridic şi să închin această capelă Prea Sfintei Treimi", creînd astfel celebra Lavră Sfînta Treime de lîngă Moscova, şi aceasta era o recunoaştere a locului central pe care îl avea dogma trinitară în creştinismul răsăritean. Interpreţii doctrinei Bisericii ar putea să aducă tot felul de argumente în favoarea Treimii ca răspuns la criticile adversarilor, presupunînd că nu doar creştinii ortodocşi, ci orice om raţional este capabil să le înţeleagă. Deoarece, pentru cei ce pot auzi cu mintea, „zidirea strigă... şi îşi vesteşte cauza sa, preamărind-o în chip întreit". Teologia răsăriteană învăţase de la Dionisie Areopagitul că unicitatea lui Dumnezeu transcende deopotrivă şi numărul unu şi toate numerele, fiind dincolo de măsură şi de măsurare. Pentru cei care împărtăşeau ipotezele teologiei areopagitice, o asemenea definiţie a unicităţii ar fi putut să fie suficientă. Dar, în cursul aceloraşi secole, teologia creştină a Răsăritului avea să fie încă odată constrînsă să ia asupra sa sarcina apărării monoteismului trinitar, ca răspuns la diverse provocări, unele mai vechi, altele mai noi.

Vezi vol. 1:217

Epif. M. V. *Serg.* (Leonid 40)

Teod. Abû. Q. *Mim.* 3.11-12 (Graf 143-146)

Max. *Qu. Thal.* 13 (*PG* 90:296) [*Filoc.* 3:46 – n. tr.] Vezi vol. 1: 354-358

Max. *Schol. N. d.* 9.2; 13.2 (*PG* 4:369-372; 408)

Treime şi unicitate[1]

De la întemeierea sa, creştinismul a fost silit de împrejurări să ajungă la un *modus vivendi* cu iudaismul; ba chiar şi după ce se presupune că s-a stabilizat relaţia cu sinagoga, Biserica nu putea ignora prezenţa continuă a comunităţii evreieşti. Un indiciu al unei asemenea preocupări este frecvenţa cu care reveneau în discuţie iudaismul

1. Acest subcapitol se intitulează în original *Trinity and Shema*, autorul trimiţîndu-ne, prin aceasta, la moştenirea Vechiului Testament şi a teologiei despre unicitatea dumnezeirii, aşa cum este exprimată ea în pasajul din Deut. 6,4, care poartă, potrivit tradiţiei orientale, titlul dat de primul cuvînt al pericopei (n. tr.).

5 Apărarea monoteismului trinitar

Teodos. Al. *Or.* 1 (*CSCO* 103:29 [17:44])

Deut. 6,4
Ioan D. *Imag.* 3.6 (*PG* 94:1324)

Gr. Pal. *Theoph.* (*PG* 150:916); Gr. Pal. *Tr.* 2.3-4 (Meyendorff 393-395)

Ioan D. *Imag.* 1.4 (*PG* 94:1236)

Nichit. Biz. *Lat.* 7 (Hergenröther 106)

În spatele multora dintre evoluțiile descrise pînă aici se afla chestiunea unicității lui Dumnezeu. În principiu, bineînțeles, aceasta nu reprezenta o problemă: creștinii din orice grupare puteau să spună odată cu Ioan Damaschin că ei „știu pe Cel ce a spus cu siguranță: «Ascultă, Israele, Domnul Dumnezeul nostru este singurul Dumnezeu»". Și totuși, chiar contextul în care Ioan Damaschin afirma acestea, în apologia sa în favoarea icoanelor, arată că aderarea cu toată inima a tuturor creștinilor la monoteismul exprimat de pasajul *Shema*[1] din Deuteronom 6,4 putea fi pusă la îndoială sau, în orice caz, nu era socotită ca fiind indiscutabilă de către toți creștinii, chiar dacă era bine știut că, prin chiar conținutul ei, această idee era autoconfirmată (αὐτόπιστον). Ioan își începea apologia cu o mărturisire monoteistă: „Cred într-unul Dumnezeu, unicul izvor al tuturor lucrurilor... Mă închin unicului Dumnezeu". Dar era obligat să înceapă astfel din pricină că iconoclaștii acuzaseră în trecut Biserica, așa cum o făceau și în acel moment, că reintroduce politeismul în ritualul creștin prin cultul icoanelor. În mod similar, controversele dintre hristologiile iacobită și nestoriană asociaseră problema unității lui Hristos cu cea a unității lui Dumnezeu. În teologiile divergente ale Răsăritului și Apusului, așa cum se articulaseră ele în atitudinea față de adaosul *Filioque*, locul unicității lui Dumnezeu în învățătura creștină, în pofida unei unanimități teoretice, devenise afirmația asupra căreia cele două părți se aflau în dispută și la care opozanții reveneau neîncetat. În mod evident, repetarea pasajului *Shema* nu era o garanție a unui monoteism comun.

1. Este vorba de pasajul care începe cu cuvintele *Shema Yisra'el Yahveh elohenu Yahveh 'ehad* („Ascultă, Israele, Domnul Dumnezeul nostru este singurul Dumnezeu") exprimînd ideea de unicitate a lui Dumnezeu, definitorie pentru monoteismul mozaic (n. tr.).

Biserica secolului al IV-lea credea că apără monoteismul atunci cînd formulase dogma trinitară, spre a se deosebi de politeismul implicit al doctrinei ariene, potrivit căreia Hristos era mai puţin decît Dumnezeu, dar merita totuşi să fie adorat ca atare. Crezul adoptat la Niceea începea cu cuvintele: „Credem într-unul Dumnezeu, Tatăl Atotputernicul, făcătorul tuturor celor văzute şi nevăzute". Nici Răsăritul şi nici Apusul nu puseseră la îndoială aceste fraze. Atunci cînd Serghie de Radonej se hotăra „din tot sufletul meu să ridic şi să închin această capelă Prea Sfintei Treimi", creînd astfel celebra Lavră Sfînta Treime de lîngă Moscova, şi aceasta era o recunoaştere a locului central pe care îl avea dogma trinitară în creştinismul răsăritean. Interpreţii doctrinei Bisericii ar putea să aducă tot felul de argumente în favoarea Treimii ca răspuns la criticile adversarilor, presupunînd că nu doar creştinii ortodocşi, ci orice om raţional este capabil să le înţeleagă. Deoarece, pentru cei ce pot auzi cu mintea, „zidirea strigă... şi îşi vesteşte cauza sa, preamărind-o în chip întreit". Teologia răsăriteană învăţase de la Dionisie Areopagitul că unicitatea lui Dumnezeu transcende deopotrivă şi numărul unu şi toate numerele, fiind dincolo de măsură şi de măsurare. Pentru cei care împărtăşeau ipotezele teologiei areopagitice, o asemenea definiţie a unicităţii ar fi putut să fie suficientă. Dar, în cursul aceloraşi secole, teologia creştină a Răsăritului avea să fie încă odată constrînsă să ia asupra sa sarcina apărării monoteismului trinitar, ca răspuns la diverse provocări, unele mai vechi, altele mai noi.

Vezi vol. 1:217

Epif. M. V. *Serg.* (Leonid 40)

Teod. Abû. Q. *Mim.* 3.11-12 (Graf 143-145)

Max. *Qu. Thal.* 13 (*PG* 90:296) [*Filoc.* 3:46 – n. tr.] Vezi vol. 1: 354-358

Max. *Schol. N. d.* 9.2; 13.2 (*PG* 4:369-372; 408)

Treime şi unicitate[1]

De la întemeierea sa, creştinismul a fost silit de împrejurări să ajungă la un *modus vivendi* cu iudaismul; ba chiar şi după ce se presupune că s-a stabilizat relaţia cu sinagoga, Biserica nu putea ignora prezenţa continuă a comunităţii evreieşti. Un indiciu al unei asemenea preocupări este frecvenţa cu care reveneau în discuţie iudaismul

1. Acest subcapitol se intitulează în original *Trinity and Shema*, autorul trimiţîndu-ne, prin aceasta, la moştenirea Vechiului Testament şi a teologiei despre unicitatea dumnezeirii, aşa cum este exprimată ea în pasajul din Deut. 6,4, care poartă, potrivit tradiţiei orientale, titlul dat de primul cuvînt al pericopei (n. tr.).

şi problemele evreieşti, în diverse dispute doctrinare ale Bisericii, chiar şi în cele care nu au nici o legătură directă cu iudaismul. Fusese o practică teologică a unor mari gînditori, precum Grigorie de Nazianz, de a eticheta drept „iudaizante" mai ales acele erezii, cum ar fi arianismul, în care consecinţele logice ale unei poziţii – aparent creştină – duceau la o recădere în iudaism; prin negarea divinităţii lui Hristos, de dragul păstrării monoteismului, arienii îl tratau pe Domnul la fel cum o făcuseră adversarii săi evrei.

Gr. Naz. *Or.* 38.8 (*PG* 36:320)

În controversele de care ne-am ocupat în acest volum, împărţirea nestoriană a lui Hristos în două ipostasuri distincte putea să fie atacată cu uşurinţă în acelaşi mod.

Sev. Ant *Gram* 1.11 (*CSCO* 112:41 [111:51]); Sev. Ant. *Ep. Teod.* (*CSCO* 103:13 [17:22])

Teologia iacobită nu era singura care îi acuza pe nestorieni de cripto-iudaism. Hristologia calcedoniană îi adusese aceleaşi acuzaţii.

Max. *Ep.* 13 (*PG* 91:524)

Este mai puţin clar de ce, în timpul disputei monotelite, Macarie al Antiohiei, care nu voia să predice doctrina celor două voinţe în Hrisos, era acuzat de reintroducerea „apostaziei iudaice".

Const. Pog *Sacr.* 2 (Mansi 11:721)

Controversa iconoclastă reprezenta un context cu totul potrivit pentru folosirea unor epitete ca „iudaizant". Nu numai că a fost atribuită campania contra icoanelor unor instigaţii evreieşti, dar cultul creştin al icoanelor era, evident, unul dintre subiectele la care recurgeau cel mai des interlocutorii evrei în dialogurile iudeo-creştine.

Vezi *supra* pp. 105-6

Aşadar, pentru un ortodox, iconoclastul era pur şi simplu „unul care gîndeşte evreieşte" (Ἰουδαιόφρων), iar un conciliu iconoclast nu era un conciliu bisericesc, ci „sinedriul lui Caiafa". Iconoclaştii erau „purtătorii de armură ai neo-iudaismului", oameni care purtau nume de creştini, dar care erau, de fapt, iudaizanţi, farisei care negau faptul că Hristos s-a întrupat, mai răi chiar decît evreii, în blasfemia lor. Pe scurt, iconoclasmul era respins ca „necredinţă evreiască".

Ioan Ierus. *Const.* 3 (*PG* 95:313); Petr. Ant. *Ep. Alex.* 8.3 (Michel 2:436)
Nichif *Imag.* 7 (*PG* 100:549), Ioan Ierus. *Const.* 17 (*PG* 95:333-336)
Nichif. *Antihr.* 3-41 (*PG* 100:460)
Teod. Stud. *Ref.* 2 (*PG* 99:443)
Ioan Ierus. *Icon* 2 (*PG* 96:1349)
Teod. Stud. *Ref.* 9;10;16 (*PG* 99:453;456;465)
Nichif. *Antirr.* 1. pr 3.1 (*PG* 100:208;377)

Chiar şi în controversele dintre Răsărit şi Apus, teologii bizantini găseau cu cale să aplice epitetul de „evreu" adversarilor lor. Uzul latin al azimelor în Euharistie era o „împărtăşire în comuniune cu evreii", care însemna „statul la masă cu evreii", pe scurt, o modalitate de „iudaizare".

Leon Ohr. *Enc.* 1 (Will 56)
Nichit. Stit. *Antidial.* 2.1 (Michel 2:322)
Cerul. *Ep. Petr. Ant.* 1 12 (Will 180)

Faptul că teologii Bisericii socoteau că tradiţia evreiască era un cadru de referinţă atît de convenabil pentru etichetarea diverselor erezii creştine constituia, de fapt, un omagiu indirect şi involuntar adus sinagogii.

O asemenea etichetare putea fi considerată o dovadă că teologia creştină continua atitudinea de ignorare a iudaismului, care a urmat întîlnirilor dintre cele două tradiţii, din perioada de început a Bisericii. Dar în perioada

Vezi vol. I: 49-50

de care ne ocupăm, au avut loc noi serii de întîlniri dintre iudaism și creștinism. Acestea au început în secolul al VII-lea, odată cu „hotărîrea împăratului Heraclie ca evreii de pretutindeni să fie botezați”, în parte din pricina împrejurărilor legate de războaiele cu perșii și apoi cu arabii, cînd evreii erau acuzați că îi sprijiniseră pe dușmanii Imperiului Bizantin. Un secol sau două mai tîrziu, hanul (sau „haganul”) și o parte însemnată a nobilimii kazarilor, un trib al cărui teritoriu se învecina atît cu Imperiul Bizantin, cît și cu pămînturile slavilor, erau convertiți la iudaism. Aceasta făcea relația dintre iudaism și creștinătate o problemă vitală pentru autorii literaturii creștine timpurii din Rusia. Cea mai importantă lucrare a lui Ilarion al Kievului, „unanim recunoscut ca cel mai bun teolog și predicator al vechii Rusii, inclusiv al perioadei moscovite”, „a fost scrisă din necesitatea de a oferi o respingere a propagandei iudaice”. Dintre toți teologii vorbitori de limbă greacă, unii au scris tratate împotriva iudaismului, inclusiv Anastasie Sinaitul (deși cartea care i se atribuie, în edițiile apărute, nu a ieșit din mîna lui). În spatele tratatelor, se aflau, de fapt, nu în puține cazuri, disputele dintre teologii creștini și rabinii evrei, la care rabinii aveau poruncă să participe. Pare să existe un efort de a stabili reguli de procedură pentru asemenea dezbateri, ca în avertismentul că nici una dintre părți nu trebuie să ridiculizeze sau să blasfemieze credința celeilalte, nici să calce pe conștiințe sau să ascundă adevărul. Chiar dacă imparțialitatea impunea ca fiind necesare asemenea reguli, scopul întîlnirilor nu putea fi negat: convertirea evreilor la creștinism. Cînd un evreu a sugerat că ar trebui să existe o recunoaștere reciprocă a credinței celuilalt, fără încercări de a face prozelitism, oponentul său creștin a respins propunerea, argumentînd că era în beneficiul evreilor să renunțe la crezul lor zadarnic și gol în favoarea credinței creștine.

Doct. Iac. 1 (Bonwetsch 1)

Il. Kiev. *Sl.* 22-25 (Müler 57-143)

Fedotov (1966) 1:84

Jdanov (1904) 1:75

Anast. S. *Hex.* 6 (*PG* 89:933)

Pr. Anast. S. *Jud. dial.* (*PG* 89:1203-1272).

Gregent. *Herb.* 1 (*PG* 86:621)

Trof. Dam. 2.1.3 (PO 15:216)

Gregent. *Herb.* 3 (*PG* 86:740)

Relatările literare ale disputelor nu trebuie luate ca fiind transcrieri cuvînt cu cuvînt a ceea ce s-a spus de fapt, căci ele continuă să urmeze atitudinea trufașă a literaturii antievreiești din secolele anterioare. La fel ca și în acea literatură, și aici deznodămîntul disputei aduce de obicei capitularea membrilor părții evreiești sau chiar cererea lor de a fi botezați. În unele istorisiri, evreul repetă argumentul convențional al heruvimilor din templul evreiesc ca temei pentru folosirea icoanelor. Întrucît problema interpretării corecte a Vechiului Testament și cea a

Doct. Iac. 2.1 (Bonwetsch 44) *Trof. Dam.* 4.7. 1-2 (*PO* 15:274-275); Gregent. *Herb.* (*PG* 80:781)

Vezi *supra*, p. 152

autorităţii Noului Testament ocupau un loc atît de important în dezbatere, evreii erau în mod frecvent reprezentaţi fie ca recunoscînd superioritatea erudiţiei creştinilor ca specialişti în studiul scrierilor Vechiului Testament, fie ca recunoscînd superioritatea Evangheliilor Noului Testament faţă de Tora. În evoluţia unor asemenea vanităţi literare, de un interes special se bucură minunile şi viziunile, cărora li se acordă un rol important în aceste tratate. Cînd foştii săi coreligionari obiectau cu privire la sintagma „Fiul lui Dumnezeu" aplicată lui Iisus, Iacob, un evreu convertit, apela la viziunea pe care a avut-o. În dezbaterea dintre evreul Herbanus şi creştinul Gregentius, evreul spunea că a văzut noaptea „pe Moise profetul şi pe Iisus cel răstignit..., stînd în templu şi vorbind. L-am văzut pe Moise închinîndu-se lui Iisus". Apoi, Herbanus continuă ca şi cum n-ar fi spus toate astea şi numeşte doctrina întrupării absurdă. În concluzia următoarei sale intervenţii, el îi cere lui Gregentius să-l roage pe Hristos să coboare pe pămînt şi promite că, dacă acest lucru se va întîmpla, el va deveni creştin. După care, apare Hristos şi îi invită pe evrei să creadă în el, iar aceştia cred.

Apud Trof. Dam. 1.8.2 (PO 15:214); *apud* Gregent. *Herb.* 2 (*PG*86:665)

Apud Gregent. *Herb.* 4 (*PG* 86:765)

Doct. Iac. 2.1 (Bonwetsch 439

Apud Gregent. *Herb.* 3 (*PG* 86:749)

Apud Gregent. *Herb.* 4 (*PG* 86:761)

Apud Gregent. *Herb.* 4 (*PG* 86:773-777)

Nevoia de a justifica monoteismul creştin în lumina dogmei trinitare era un element care a jucat, fără îndoială, un rol în disputele directe, faţă către faţă, la fel ca şi în literatura care s-a născut din aceste întîlniri. Dacă această dogmă este corectă – întrebau evreii – de ce şi-a descoperit Dumnezeu unicitatea sa în pasajul *Shema*. Invocînd acest pasaj, rabinul declară: „Mie mi se pare înspăimîntător să spui că Dumnezeu «a născut cîndva»". *Shema* şi alte pasaje dovedesc „că Dumnezeu este unul şi nu doi sau trei, aşa cum ziceţi voi". Cînd Vechiul Testament vorbeşte de „fiii lui Dumnezeu", aceasta nu înseamnă „că ei sînt din *ousia* lui Dumnezeu sau că sînt pe tronul său, ci că aceia pe care El îi iubeşte ca fii îşi găsesc salvare la el ca la un tată". De ce nu a spus Dumnezeu: „Ascultă, Israele, Eu şi Fiul Meu şi Duhul Meu sîntem Domnul Dumnezeul tău"? Răspunsul creştin la aceste acuzaţii era să afirme că monoteismul creştin, în pofida Treimii, este la fel de simplu ca şi monoteismul evreiesc. Obiecţiuni bazate pe pasaje din Vechiul Testament despre unicitatea lui Dumnezeu „ar fi potrivite dacă aş afirma un Fiu care să aibă o altă natură" decît cea a Tatălui. Creştinii nu vedeau nici o dificultate în a cita *Shema* pentru a dovedi faptul că nu sînt trei dumnezei, ci unul, în Treime. Cînd, în referatul creaţiei, Dumnezeu spune: „Să facem om", aceasta nu poate însemna, aşa

Gregent. *Herb.* 1 (*PG* 86:626)

Apud Trof. Dam. 1.23 (PO 15:196-197)

Ps. Andron. Comn. *Iud.* 3 (*PG* 133:804)

Teodos. Al. Or. 1 (*CSCO* 103:29 [17:44])

Fac. 1,26

cum spuneau evreii, că Dumnezeu se adresează îngerilor, căci atunci evreii și nu creștinii ar fi cei care ar compromite monoteismul „introducînd miriade" de ființe ange-

Ps. Anast. S. *Jud. dial.* 1(*PG* 89:1205) *Trof. Dam.* 1.3.1 (*PO* 15:196)

lice în lucrarea Creatorului. Nu este nici pluralul majestății, așa cum este folosit de regi și de alții. Aceste cuvinte n-au fost rostite către îngeri, ci „Dumnezeu-Tatăl împărtășea acest... proiect arhitectonic cu asociatul său la opera

Ps. Andr. Comn. *Jud.* 3 (*PG* 113:803-804)

de creare, și anume, Fiul Său". De fapt, textul este o referire directă la dogma Treimii: în opoziție cu iudaismul, el spune: „Să facem...", la plural; iar, în opoziție cu ele-

Ps. Anast. S. *Jud. dial.* 1 (*PG* 89:1205)

nismul, spune: „Și a făcut...", la singular. Înțeles corect, pasajul *Shema* în sine este o referire la Treime. Cînd spune: „Ascultă, Israele, Domnul Dumnezeul nostru este

Deut. 6,4

singurul Domn", aceasta înseamnă că „termenii «Domn», «Dumnezeu» și «Domn» se referă la cele trei ipostasuri, pe cînd cuvintele «este unul» se referă la o unică Dumnezeire

Eut. Zig. *Panop.* 8 (*PG* 130:264)

și natură în trei".

Importanța monoteismului ca problemă de dispută între evrei și creștini devine clară dacă luăm în considerare atenția specială acordată obiecțiunilor evreilor față de Treime, din versiunile scrise ale dialogurilor. Într-unul dintre aceste dialoguri, prima întrebare cu care preopinentul evreu începea disputa era: „De unde ați scos ideea de a crede în Tatăl și în Fiul și în Duhul Sfînt, și de a introduce

Apud Gregent. *Herb.* 1 (*PG* 86:625)

trei dumnezei străini unul de altul?". În altă parte, prima întrebare doctrinară a participantului evreu era: „Cine sînt cei trei dumnezei, cinstiți și cunoscuți de către voi,

Apud Ps. Andron. Comn. *Iud pr.* (*PG* 13:800)

creștinii? Legea lui Moise nu îngăduie aceasta, de vreme

Ex. 3,14

ce proclamă limpede: „Eu sînt cel ce sînt". Cuvintele adresate lui Moise din rugul aprins puteau deveni, în interpretare creștină, încă un pasaj trinitar, referindu-se, așa

Ex. 3,6
Doct. Iac. 2.3 (Bonwetsch 45)

cum a făcut într-un verset anterior, la „Dumnezeul lui Avraam și Dumnezeul lui Isaac și Dumnezeul lui Iacob". Cînd preopinentul evreu întreba: „Ce nevoie este de proliferarea Dumnezeirii și de triplarea ei", răspunsul creștin

Gregent. *Herb.* 1 (*PG* 86:628)

era: „Nu eu o triplez, ci David, în Psalmi". Obiecția evreilor că „Scriptura proclamă că Dumnezeu este unul" nu se aplică dogmei Treimii, care-L mărturisește pe Dumnezeu

Ps. Anast. S. *Jud. al.* (*PG* 89:1277)

ca fiind unul. Adevăratul sens al monoteismului nu stă nici în pluralitatea de naturi, așa cum învățau păgînii, nici într-o unitate de ipostas, așa cum învață iudaismul,

Max. *Or. Dom* (*PG* 90:892) [Filoc. 2:269 – n. tr.]

ci într-o unitate de natură cu o pluralitate de ipostasuri. Prin urmare, este corect să interpretezi că Avraam a fost unul care cunoștea doctrina Treimii. Aceasta este adevă-

Max. *Qu. Thal.* 28 (*PG* 90:360) [Filoc.3:107 – n. tr.]

rata adorare a Dumnezeului celui adevărat.

În ochii evreilor, afirmația creștinilor că se închină adevăratului Dumnezeu este viciată și de cultul icoanelor. În unele dialoguri, aceasta și nu Treimea era tema primei întrebări ridicate de partea evreiască : „Dacă Dumnezeu ne-a poruncit să nu ne închinăm la piatră sau la lemn, de ce voi le adorați și vă închinați la ele, făcînd cruci și icoane din ele ?". Judecînd după frecvența cu care teologii creștini selectează această obiecție pentru a-i da un răspuns, pare corect să conchidem că ea figura la loc de frunte în panoplia polemică a evreilor. Teologia iudaică găsea că este de neînțeles și ofensator faptul că creștinii, a căror Biblie conține aceleași porunci care interzic idolatria ca și legea evreiască, își fac „icoane și reprezentări de animale și cruci" și, căzînd în păgînism, se închină la acestea. O altă dovadă a unei asemenea căderi era practica creștină de a se ruga cu fața la Răsărit care provinea din obiceiul păgînilor de a se închina la soare. În răspunsurile lor la asemenea obiecții, creștinii reluau argumentele pe care le foloseau în același timp împotriva creștinilor iconoclaști. „Cînd mă închin la cruce – explica un creștin unui evreu – eu nu spun : «Slavă ție, lemnule!». Doamne ferește! Ci spun : «Slavă ție, Cruce, atotputernic semn al lui Hristos !»" Un alt creștin îi spunea unui adversar evreu : „O, să vă faceți icoane ale lui Moise și ale profeților și să vă închinați Dumnezeului lor în fiecare zi !". Închinarea la icoane nu este idolatrie, așa cum acuzau evreii, căci venirea lui Hristos a adus distrugerea idolatriei, iar creștinii sînt cei ce au dus zi de zi această bătălie împotriva idolilor. În apărarea lor împotriva iudaismului, ca și în argumentele împotriva iconoclasmului, creștinii foloseau argumentul evlaviei evreilor pentru Tora, ca dovadă că nu este antibiblic să respecți mijloacele revelației lui Dumnezeu. Cît despre rugăciunea cu fața spre Răsărit, aceasta nu este închinare la soare, ci ascultare a poruncii biblice : „Cîntați Dumnezeului Celui ce s-a suit peste cerul cerului, spre răsărit !". Oricare ar fi fost rolul evreilor în provocarea unor campanii iconoclaste ca cea a împăratului Leon Isaurul, obiecțiile lor împotriva icoanelor au adăugat o nouă problemă la cele înfățișate în disputele anterioare.

Apud Dial. Papisc. 1 (Mc Giffert 51)

Nichif. *Antirr.* 1.24 (*PG* 100.261); Ps Anast. S. *Jud dial* (*PG* 89·1233); Nichit. Stit. *Jud.* 20 (SC 81.436)

Apud Trof. Dam. 3 6 1 (PO 15·245)

Apud Gregent *Herb* 2 (*PG* 86 669); *apud Trof. Dam.* 3 7.1 (PO 15 250)

Nichit. Stit. *Jud.* 20 (SC 81.436), *Dial Papisc.* 13 (Mc Giffert 75)

Leont. N. *Pred.* 3 (*PG* 93.1608)

Ps. Andron. Comn. *Iud* 43 (*PG* 133·871); *Doct Iac.* 1 27 (Bonwetsch 26) Leont. N. *Pred.* 3 (*PG* 93·1604)

Vezi supra p. 150

Ps. Anast. *Jud. dial.* 2 (*PG* 89 1233); *Trof. Dam.* 3.6.3-4 (*PO* 15:246-247)

Ps 67.34 [68 34 (LXX)]

În formatul lor, disputele și tratatele continuau să constituie schimburi de opinii savante despre exegeza unor importante dovezi din textul Scripturii, mai ales din Vechiul Testament. Cele mai vechi texte erau repetate, iar unele noi erau adăugate. Facere 49,10 (LXX) : „Căpetenie nu va lipsi din [neamul lui] Iuda, nici cîrmuitor din coapsele

sale, pînă ce va veni ce i-a fost hărăzit; el este așteptarea neamurilor [păgîne]"; iar Părinții Bisericii au văzut împlinirea acestei făgăduințe în Hristos. Acum, cînd și mai multe neamuri și-au găsit speranța și împlinirea în El, este „în zadar ca evreii să-l mai aștepte pe cel pe care îl așteaptă. Căci Hristos pe care îl așteaptă neamurile, a venit. Așadar, prințul și cîrmuitorul a plecat deja de la Iuda". Versiunea Septuagintei la textul de la Deuteronom 28,66: „Și viața îți va sta atîrnată dinaintea ochilor..." a constituit și ea o parte din vechiul arsenal creștin. Creștinii continuau să-l interpreteze ca făcînd referire la Răstignire, dar evreii pretindeau că vorbește despre captivitatea lui Israel. Varianta textului care adaugă „pe lemn" continua și ea să apară și, potrivit unui tratat creștin, era acceptată de cărturarii evrei. Psalmul 2 vorbise „despre iconomia întrupării Fiului lui Dumnezeu", iar Psalmul 110 în varianta Septuagintei servea drept dovadă împotriva evreilor că „Domnul" se adresase „Domnului" și că exista deci o distincție înlăuntrul Dumnezeirii. Un alt text unic pentru Septuaginta este Isaia 63,9: „Nici un trimis, nici un înger, ci Domnul însuși i-a mîntuit pe ei". Acesta continua să apară frecvent în apologetica creștină, căci „Isaia era evreu, și la cine se putea el referi atunci cînd spunea «pe ei»... dacă nu la neamuri?".

Întrucît cele mai multe tratate erau scrise în grecește, nu este de mirare să găsim citate din Vechiul Testament după versiunea Septuagintei. Surprinzător este că rabinii sînt înfățișați ca acceptînd textul Septuagintei chiar și cînd era vorba de pasaje care conțineau greșeli de traducere față de original sau chiar adăugiri. Uneori – ca în cazul mult discutatului termen „fecioară" (παρθένος) din Isaia 7,14, mai ales așa cum fusese el confirmat prin citarea lui în această formă în Matei 1,23 – traducerea limbii ebraice în versiune greacă era motivul obiecțiilor venite din partea evreilor, așa cum se întîmplase încă din secolul al II-lea. Dar în unele dintre pasajele tocmai citate care erau specifice Septuagintei, uneori chiar cu asemenea adaosuri creștine cum ar fi expresia „pe lemn", într-o adaptare care era și așa destul de liberă a textului din Deuteronom 28,66, dialogurile păreau să aibă consimțămîntul tacit al evreilor cu privire la versiunea creștină fără nici o altă referire la originalul ebraic. Într-o altă epocă, dialogurile ne dau indicii despre o atitudine mai critică. Herbanus își critică propriii strămoși pentru vina de a fi tradus Biblia ebraică în grecește, întrucît aceasta a

Vezi vol. I: 95
Gregent. *Herb.* 1 (*PG* 86:633); *Dial. Papisc.* 9 (Mc Giffert 58-59), *Doc. Iac.* 5-6 (Bonwetsch 66-67), Ioan Cant. *Apol* 1.3 (*PG* 154:388-389); Leon III *Ep.* (Jeffery 285)

Ps. Anast. S. *Jud dial* 1 (*PG* 89.1220), *Trof Dam.* 3.3.1 (PO 15:240-241)

Vezi vol. I: 100
Ps. Anast. S. *Jud. dial.*3 (*PG* 89·1248); Ioan Cant *Apol* 2.21(*PG* 154.480); Man. II Pal. *Dial.* 13 (Trapp 158)

Apud Gregent. *Herb.* 1 (*PG* 86·631)

Trof. Dam. 2 7 2 (PO 15:232)
Ps. Anast. S. *Jud.* 1 (*PG* 89:1216)

Teod. Abû Q. *Mim.* 3.9 (Graf 140); Gregent. *Herb* 2 (*PG* 86:653); Ps. Anast. S. *Jud dial.*1 (89 1216)

Vezi vol I: 208
Nichif. *Imag* 36 (*PG* 100 625); *Doct Iac.* 1-10 (Bonwetsch 8); *Dial. Papisc.* 12 (Mc Giffert 66); Ps. Anast. S. *Jud dial.* 2 (*PG* 89 1228-1229)
Trof. Dam. 1.5-4 (*PO* 15:207)

Apud Trof. Dam. 1.5.3 (PO 15 206)
Iust *Dial* 67 1 (Goodspeed 176)

Apud Gregent. *Herb.* 1 (*PG* 86:624); Man. II. Pal. *Dial.* 1 (Trapp 9)

făcut posibil ca astfel creştinii să cîştige prea uşor în disputele împotriva evreilor. Într-un alt dialog, un evreu convertit la creştinism declara, că de la botezul său, el „n-a încetat să cerceteze legea şi profeţii în limba greacă, dintr-o Biblie obţinută de la biserică prin bunăvoinţa unor

Doct. Iac. 1.7 (Bonwetsch 5)

creştini de la o mănăstire". Septuaginta şi nu textul ebraic a fost Vechiul Testament al creştinilor vorbitori de limbă greacă. Atunci cînd încercau să arate o oarecare stăpînire

Tim. I *Ep.* 36 (*CSCO* 75:116 [74:241]); Max. *Qu. Thal.* 54 (*PG* 90:508-509 [*Filoc.* 3:232-34 – n. tr.])

a textului ebraic într-o argumentare împotriva adversarilor evrei, de cele mai multe ori trebuiau să se recunoască învinşi. Dar, par să existe motive să bănuim că participanţii evrei la dialogurile efective erau mai puţin docili în a accepta Septuaginta şi aşa-numitele „midraşe creştine" decît ar putea indica relatările scrise.

Nu atît traducerea Vechiului Testament cît mai ales interpretarea lui constituia subiectul ciocnirilor dintre evrei şi creştini. Evreii îi acuzau pe creştini că au preluat

Apud Trof. Dam. 1.6.1 (*PO* 15:208)

Apud Gregent. *Herb.* 1 (*PG* 86:648)

pasaje din Biblia ebraică şi că le interpretează după bunul plac, sau că „vă însuşiţi orice a spus David... şi [aplicaţi aceasta] la Hristosul vostru". La asemenea acuzaţii de exegeză arbitrară, creştinii aveau să răspundă: „Eu nu

Gregent. *Herb.* 1 (*PG* 86:637)

Gregent. *Herb.* 2 (*PG* 86:692)

Dial. Papisc. 4 (McGiffert 53); Ps. Anast. S. *Jud. dial.* 1 (*PG* 89:1205)

Vezi vol. I:41

Trof. Dam. 2.4.1 (*PO* 15:223); Gregent. *Herb.* 2 (*PG* 86:653)

recurg la tertipuri etimologice, ci încerc, folosind propria voastră Scriptură, să vă conving despre adevăr". Evreii şi nu creştinii erau arbitrari în maniera lor de a cita Biblia. Chiar dacă creştinii voiau să numească Vechiul Testament „Scriptura şi profeţii voştri", în loc să le numească exclusiv creştine, practica lor refuză iudaismului orice pretenţie legitimă de interpretare a Bibliei. Era necesară o interpretare „anagogică" şi nu „literală", căci dacă cineva susţine că este de ajuns să accepţi autoritatea Bibliei, dar fără interpretarea ei spirituală, „el îi face pe creştini evrei", rămînînd credincios literei şi nu spiritului. Creştinii nu

Teod. Abû Q. *Mim.* 1.18; 1.32 (Graf 104:121)

voiau să recunoască în faţa evreilor că „profeţii sînt inconsecvenţi de cele mai multe ori", în unele pasaje favorizîndu-i pe evrei, iar în altele, neamurile. Dacă sînt corect

Gregent. *Herb.* 2 (*PG* 86:713)

Il. Kiev. *Sl.* 23 (Müller 61-62)

înţeleşi, adică în sens spiritual şi anagogic, „Moise şi profeţii vorbesc de venirea lui Hristos", chiar dacă, în sens literal, par să se refere la Israel.

Convingerea fundamentală că Iisus era Hristosul şi Cel făgăduit în Vechiul Testament reprezenta ideea centrală pe care creştinismul a preluat-o de la iudaism. Convingerea s-a format în dezbaterile iudeo-creştine de la început, dar teologia bizantină a dezvoltat-o în direcţia acestei identităţi a lui Hristos. Prima întrebare pe care Gregentius o punea adversarilor săi evrei era: „Acum că

noaptea a trecut și Soarele dreptății a răsărit, de ce vă încăpățînați să ignorați lumina lui nevoind să credeți în El?". Tema și țelul scrierilor creștine împotriva iudaismului erau să arate „din Scripturi și din adevărul însuși [că diversele pasaje ale Vechiului Testament] vorbesc despre iconomia întrupării Fiului lui Dumnezeu". Aceste pasaje s-au împlinit sub ochii întregii lumi, dovedind că Iisus era Cel făgăduit. Evreii trebuie să recunoască faptul că deși ei sînt cei mai disprețuiți dintre neamurile de pe pămînt, aceste neamuri „s-au întors de la religiile lor și s-au hotărît în favoarea unui evreu, atunci cînd mesajul său a ajuns la ei și l-au urmat". Ca urmare, este potrivit să se refere la Iisus Hristos ca la un „al doilea Israel" și să contrasteze exodul lui Israel din Egipt și victoria asupra lui Faraon cu exodul pe care l-a împlinit Hristos și biruința sa în fața răului. Teologia iudaică voia să-l numească pe Hristos „Unsul" sau „Mîntuitorul" sau chiar „Răscumpărătorul"; ceea ce i se părea de neacceptat era sintagma „Fiul lui Dumnezeu". Care dintre părinții evreilor a spus vreodată așa ceva, că Dumnezeu a născut un Fiu și că El s-a sălășluit, de fapt, în pîntecele unei mame? Afirmația creștină că Iisus este Hristosul făgăduit în Vechiul Testament întîmpină dificultăți deosebite în confruntarea cu obiecțiile evreiești. Pe atunci devenise din ce în ce mai clar că, nu mai puțin decît iudaismul, creștinismul este o religie nu numai a împlinirii, ci și a speranței. Creștinii trebuiau să admită că Hristos nu venise încă în sensul deplin și ultim; ei trebuiau să mai asculte obiecția evreilor potrivit căreia cuvintele din Psalmul 117,26: „Binecuvîntat este cel ce vine în numele Domnului", citate în Evanghelie și folosite în Liturghia euharistică, presupuneau că cel puțin unele dintre „semnele venirii Sale" nu apăruseră încă.

O parte importantă a argumentului creștin pentru identificarea lui Iisus drept cel făgăduit de profeția Vechiului Testament era cercetarea continuă a exegezei creștine a prefigurărilor lui Hristos din Vechiul Testament. Convingerea creștină că Iisus este Hristosul a făcut posibil ca Sfinții Părinți ai perioadei primare să pună bazele acestei tendințe, iar perioada de care ne ocupăm să fie una a sistematizării ei. Numele „Iisus" era el însuși un asemenea tip veterotestamentar, căci era, cel puțin în anumite versiuni grecești ale Vechiului Testament, traducerea numelui „Iosua" și fusese folosit în Noul Testament de mai multe ori. Paralelismul devenise pentru Origen temeiul exegezei spirituale a cărții lui Iisus Navi. Bizantinii au

Oregent. *Herb.* 1 (*PG* 86:621)

Ps. Anast. S. *Jud. dial.* 1 (*PG* 89:1216)

Dial. Papisc. 12 (Mc Giffert 70)

Teod. Abû Q. *Mim.* 2.2 (Graf 129)
Ps. Andron. Comn. *Jud.* 31 (*PG* 133:844)

Trof. Dam. 2.2.3 (*PO* 15:219-220)
Apud Doct. Iac. 2.1 (Bonwetsch 43)

Apud Ps. Andr. Comn. *Jud.* 5 (*PG* 133:807)

Apud Trof. Dam. 2.5.1-2 (PO 15:225-269)

Ps. Anast. S. *Jud. dial.*1 (*PG* 89:1216)

Matei 21,9
Lit. Hrisost. (Brightman 324)
Apud Trof. Dam. 1.8.1 (PO 15:207)

Fap. 7,45; Evr. 4,8

Or. *Ios.* 1.1 (SC 71:94-98)

continuat să extindă paralela dintre cele două nume în polemicile lor antiiudaice, cu intenţia de a arăta că „Iisus, fiul lui Navi... nu este profetul făgăduit", dar Iisus, fiul Mariei, este. O altă prefigurare a lui Hristos şi a jertfei de pe Cruce era „legarea lui Isaac", folosită încă din primele zile ale creştinismului. O formă preferată de paralelism în aceste dispute era descoperirea prefigurărilor pentru relaţia dintre sinagogă şi Biserică: Esau era primul născut, dar Iacob a obţinut făgăduinţa; Lia era prima soţie a lui Iacob, dar Rahila era soţia pe care o iubea mai mult. Tăierea împrejur din Vechiul Testament a fost simbolul botezului din Noul Testament, care fusese de asemenea profeţit în pasaje veterotestamentare cum ar fi Isaia 1,16. Pîinea şi vinul oferite de Melchisedec erau prefigurări ale Euharistiei, „aşa cum Hristos, arhiereul nostru, ni le-a lăsat". Mana din cer dată lui Israel în pustie era, tot aşa, o prefigurare a Euharistiei creştine. În peroraţia sa împotriva iudaismului, ca şi în gîndirea ei în general, teologia bizantină era concentrată asupra păstrării şi transmiterii moştenirii patristice şi nu asupra inventării unor noi idei, iar argumentul „prefigurărilor" făcea parte din această moştenire.

Ieş 33,11, Num 11,28
Gregent. *Herb.* 1 (*PG* 86, 637)
Eut Zig. *Panop.* 8 (*PG* 130:260) Fac. 22,1-19
Ps. Andron. Comn. *Iud.* 15-18 (*PG* 133-819-22); *Doct. Iac.* 5 13 (Bonwetsch 82-83); Rom. Mel. *Imne* 3:16 (SC 99, 154)
Ps. Andron. Comn. *Iud* 20 (*PG* 133:824-826); Rom. Mel. *Imne* 4:19 (SC 99:191)
Facere 29,30, *Doct. Iac* I:38 (Bonwetsch 37)
Trof. Dam. I, 1,3 (PO 15, 194); Ps. Andron. Comn. *Iud.* 45 (*PG* 133:874-875)
Gergent. *Herb.* 3 (*PG* 86:728)

Fac. 14,18
Dial. Papisc. 5 (Mc Giffert 55)
Nichit. Stit. *Jud.*22 (SC 81:438); *Trof. Dam.* (PO 15:220)

Demonstraţia împotriva iudaismului ca şi cea împotriva Islamului aducea din nou în prim-plan un alt subiect care fusese de mult timp prezent în interpretarea creştină a profeţiei în legătură cu Iisus: desemnarea lui Mesia ca fiind „mai mult decît un profet". „Spunem că el este om, că este ca unul dintre profeţi" – ni se spune că argumentau evreii – „dar nu Dumnezeu; căci este numai un singur Dumnezeu şi nu doi, aşa cum voi [creştinii] presupuneţi". Mesianismul iudaic includea aşteptarea unui „profet mare şi puternic, unul uns de Dumnezeu", dar aceasta nu însemna că el ar fi numit Fiu al lui Dumnezeu şi că ar coborî din cer. Pentru viziunea creştină asupra lui Hristos, afirmarea calităţii sale de mare profet nu era suficientă; nici chiar profeţii Vechiului Testament n-au socotit-o suficientă. „Despre cine vorbeşti, profetule ?" întreabă teologul creştin. Spune-ne, zici că cel ce va veni este om sau este el Dumnezeu ?". La profeţii lui Israel, creştinii căutau dovada că „fie a venit deja, fie că va veni în curînd, în orice caz [David] spune că cel ce vine este Dumnezeu şi este minunat ca Dumnezeu şi Domn". Şi aşa, în judecata creştină, un profet nu mai era necesar, căci Hristos era dreptatea lui Dumnezeu, care şterge toate păcatele şi nici un profet nu poate depăşi ceea ce a făcut el. Profetismul a avut o

Apud Dial. Papisc. 6 (Mc Giffert 56); *apud* Ps. Anast S. *Jud. dial.* 1 (*PG* 89:1217)
Apud Ps. Andron. Comn. *Iud.* 30 (*PG* 133:824)
Trof. Dam. 1.7,4 (PO 15:211)
Trof. Dam. 1,6,2 (PO 15:208)
Doct. Iac. I,2,1 (Bonwetsch 19)

Apud Ps. Andron. Comn. *Iud.* 5 (*PG* 133:807)

Ps Andr Comn. *Jud.* 35 (*PG* 133:854)

lucrare justificată, dar temporară. Cînd evreii identificau drept sursă principală a „mirării și îndoielii" lor afirmația că Dumnezeu a născut un Fiu și au cerut să știe „care din strămoșii voștri" a sugerat vreodată un asemenea lucru, răspunsul creștin a fost o interpretare a Vechiului Testament în care „profet" era pur și simplu o categorie neadecvată pentru a împlini ceea ce Dumnezeu a făgăduit. El a făgăduit nu mai puțin decît o împărăție care va dura veșnic. „Dar, în afară de Hristos, nici un împărat n-a trăit sau cîrmuit veșnic"; în consecință, făgăduința trebuie să se refere la Iisus Hristos, dar și la împărăția creștină întemeiată de el.

Eus. *H. e.* 9.9.5-9 (GCS 9:828-832)

Doct. Iac. (Bonwetsch 60-62); *Trof. Dam.* 4.4.3-5 (PO 15:267-269)

Ps. Anast. S. *Jud. dial.* 1 (*PG* 89:1212)

Mih 4,3

Is. 11,6

Apud Leont. N. *Pred.* 3 (*PG* 93:1609)

Apud Trof. Dam. 2.3.1 (PO 15:220-221)

Trof. Dam. 2.3.2 (PO 15:221)

Afirmația creștină că promisiunile Vechiului Testament nu se referă doar la Hristos, ci și la istoria creștină, făcea forma bizantină a argumentului creștin împotriva iudaismului deosebit de semnificativă. În Bizanț, evoluția imperiului creștin atinsese punctul în care devenise posibilă reluarea, în formă creștină, a diverselor teme din Vechiul Testament, ce rămăseseră pînă atunci străine, nefiind la îndemîna creștinilor. Procesul începuse deja cu Eusebiu, a cărui „teologie imperială" trasa o paralelă între victoria lui Constantin asupra lui Maxențiu și victoria israeliților asupra lui Faraon în Marea Roșie. Această paralelă era dusă încă și mai departe. „A patra împărăție" din Daniel 2,40 era interpretată ca fiind Imperiul Roman, care devenise acum creștin. Au căzut și alte împărății, inclusiv regatul lui Israel, unele dintre ele cucerite de „barbarii turci". Și totuși, „împărăția romanilor sau mai degrabă a creștinilor, a cărui coregent este Domnul Iisus Hristos, nu va pieri pînă la sfîrșitul lumii". Așadar, profețiile despre o împărăție care nu va avea sfîrșit nu pot face referire la regatul lui David, care pierise, ci la Imperiul Creștin Roman, al cărui tărîm este cîrmuit de însuși Hristos. Dar chiar și aici, făgăduința eshatologică a unei lumi în care săbiile vor fi preschimbate în pluguri, iar lupul și mielul vor locui laolaltă, încă nu s-a împlinit; astfel, iudeii ar putea întreba pe creștini dacă acest lucru nu înseamnă respingerea afirmațiilor creștine. „Ce alt popor este mai implicat în războaie decît creștinii?" ar întreba un evreu. „Dacă [profețiile despre pace din Vechiul Testament] nu s-au împlinit încă, iar voi, în schimb, vă angajați în războaie, cum se poate să spuneți că Hristosul lui Dumnezeu a venit?". La aceasta, creștinul a răspuns că, de fapt, „împărăția noastră" s-a bucurat de „o pace profundă" de-a lungul tuturor celor cincizeci de ani.

Printre profețiile despre această lume, pe care și le însușeau reprezentanții creștini, se numără și cele despre Pămîntul făgăduinței. Tratatul atribuit lui Gregentius din Tafar (Yemen) făcea caz de faptul că Ierusalimul era în acel moment în mîinile creștinilor, nu ale evreilor, arătînd prin aceasta, că profețiile se refereau la creștini. Aceasta se întîmpla, bineînțeles, înainte de cucerirea Ierusalimului de către musulmani. Profeția potrivit căreia multe neamuri vor veni la Sion, muntele Domnului, nu se adeverise în vremea templului evreiesc, dar s-a împlinit prin bisericile zidite în Ierusalim de Elena, mama lui Constantin I. Profețiile despre cucerire din Vechiul Testament nu s-au împlinit prin acțiunea militară a lui Iosua sau Ghedeon, ci prin lucrarea misionară a apostolilor creștini, care au cucerit lumea pentru Hristos. Profeția că pustiul „se va bucura și va înflori" s-a împlinit numai sub creștinism, cînd pustnici și călugări au plecat în deșert. Cînd evreul declară: „Sînt fiul lui Israel, iar făgăduințele se referă la mine", creștinul răspunde: „Nu, eu sînt fiul lui Israel... [și] preiau eu făgăduințele tale", căci numele „Israel" aparține cu adevărat celui care manifestă pecetea credinței lui Avraam, Isaac și Iacob, deci creștinului și nu evreului. Dumnezeu le-a luat evreilor împărăția, apoi legea și proorocii, apoi închinarea și jertfa și, în final, cetatea [Ierusalimului] și templul și le-a dat creștinilor. „Dușmanii" care vor deveni „așternut" picioarelor Domnului sînt evreii, care au fost puși „sub călcîiul neamului creștin pînă la sfîrșit". Atît de total se identifica Biserica cu moștenirea profeților încît chiar și blestemele din Vechiul Testament „s-au întîmplat poporului tău vechi prin preînchipuire, dar acum s-au împlinit cu adevărat cu noi".

Unde se afla iudaismul în relație cu profeția? Profeția nu se putea referi la iudaism, întrucît autoritatea și libertatea lui s-au dovedit a fi de scurtă durată. „Unde sînt acum regatul lor, vestita lor cetate, faimosul lor templu?" Care dintre locurile încredințate de Domnul evreilor la cucerirea Palestinei mai aparțin acestora vor întreba creștinii. Nici măcar Iordanul nu este amintit datorită felului în care l-a traversat primul Iisus (Iosua, fiul lui Navi), ci pentru că al doilea Iisus (fiul Mariei) s-a botezat în el. Nu Ierusalimul era numit „marea cetate a lui Dumnezeu" în Scriptură, ci Biserica. Profeția potrivit căreia casa lui Dumnezeu va fi numită „lăcaș de rugăciune pentru toate popoarele" nu poate fi intepretată ca referindu-se la Ierusalim, în sensul de localizare geografică, ci la Biserica

Gregent. *Herb.* 2 (*PG* 86:700)

Is. 2,3

Gregent. *Herb.* 3 (*PG* 86:729)

Gregent. *Herb.* 3 (*PG* 86:748)

Is. 35,1

Eut. Zig. *Panop.* 8 (*PG* 130:272)

Teod. Abû Q. *Opusc.* 10 (*PG* 97:1533)

Max. *Qu. Thal.* 23 (*PG* 90:325) [Filoc. 3:77 – n. tr.]

Gregent. *Herb* 1 (*PG* 86:629)

Ps. 109,1

Ps. Anast. S. *Jud. dial.* 1 (*PG* 89:1216)

Max. *Ascet.* 39 (*PG* 90:948) [Filoc. 2: 29 – n. tr.]

Nichif. *Imag.* 36 (*PG* 100:624)

[Mt. 3,13-17; Mc. 1,9-11; Lc. 3,21-22; In. 1,28-37 – n. tr.]; *Dial. Papisc.* 9 (McGiffert 60)

Iona 3,3 (LXX)

Max. *Qu. Thal.* 64 (*PG* 90:717-720) [Filoc. 3:397 – n. tr.]

Is. 56,7

Nichif. *Imag.* 48 (*PG* 100:692-93)
Apud Gregent. *Herb.* 2 (*PG* 86:676)
Ps. Anast. S. *Jud. dial.* 1 (*PG* 89:1213)
Trof. Dam. 3.9.3 (PO 15:257)

universală. În zadar sperau evreii că „noi, israeliții, ne vom ridica din nou, iar cetatea noastră va fi reclădită, iar voi, cei care-l proclamați pe Hristos, veți fi rușinați". Speranța evreilor că Mesia va veni și că venirea lui va însemna refacerea Israelului ca neam era o interpretare falsă a unor asemenea profeții, care vorbeau, de fapt, despre Biserică, adevăratul nou Ierusalim. A aplica aceste cuvinte Ierusalimului real și așteptatului său Mesia este ca și cum „i-ai face mincinoși pe prooroci".

Gregent. *Herb.* 2 (*PG* 86:680)
Ps. Anast. S. *Jud. dial.* 2 (*PG* 89:1237)
Trof. Dam. 2.6.8 (PO 15:230)
Teod. Abû Q *Mim.* 10.14 (Graf 260)
Doct. Iac. 3.7 (Bonwetsch 58)
Ps. Anast. S. *Jud. dial.* 1 (*PG* 89:1220-1221)
Ioan D. *Disp. Sar.* (*PG* 96:1341)
Doct. Iac. 1.22 (Bonwetsch 19); Max. *Carit.* 2.31 (*PG* 90:993) [Filoc. 2:61 (– n. tr.)]
Dial. Papisc. 16 (Mc Giffert 79); *Trof. Dam.* 2.6.7 (PO 15:230)
Vezi vol. 1:45
Doct. Iac. 1.22 (Bonwetsch 21)
Ps. Andron. Comn. *Iud.* 54 (*PG* 133:894)
Is. 1,15
Gregent. *Herb.* 2 (*PG* 86
Ps. Anast. S. *Jud. dial.* 3 (*PG* 89:1240)
Fot. *Amph.* 24.9 (*PG* 101:188)
Vezi *supra*, pp. 112
Vezi vol. 1:253-254
Trof. Dam. 4.1.1 (PO 15:260)
Nichif. *Antirr.* 1.47 (*PG* 100:321); Ioan D. *Imag.* 2.19 (*PG* 94:1305)
Bab. *Un.* 7 (*CSCO* 80:227 [70:281]); Tim. I. *Ep.* 2.7 (*CSCO* 75:44) [74:70])
Sev. Ant. *Ep. Teod.* (*CSCO* 103:15 [17:24-25])

Cuvintele Scripturii care se referă într-adevăr la Ierusalimul real sînt acelea care îi prezic captivitatea și distrugerea. Israelul a fost în repetate rînduri cucerit de inamici străini, iar complicitatea evreilor la moartea lui Hristos a adus noi pedepse asupra lor, așa cum acesta le profețise. La șase veacuri de la răstignirea lui, ei erau încă „nenorociți, neglijați și împrăștiați". Cuvintele de la 2 Corinteni 2,8: „L-au răstignit pe Domnul slavei", erau interpretate în sensul că evreii au făcut aceasta. Dacă Hristos ar fi fost un amăgitor, evreii ar fi fost binecuvîntați pentru răstignirea lui și ar fi domnit în propria lor țară. În schimb, ei au fost aruncați în dizgrație și, astfel, împotriva voii lor, au demonstrat veridicitatea Lui. În împlinirea profeției lui Hristos, Dumnezeu i-a „ridicat împotriva lor pe Titus, pe Vespasian și pe greci și le-a potolit trufia" – declară Ioan Damaschin într-o dispută cu musulmanii. Ca dovadă că proorociile împotriva evreilor fuseseră împlinite, creștinii continuau să se întoarcă la Iosif Flavius, pe care ei îl descriu evreilor ca fiind „unul dintre înțelepții voștri" sau ca „Iosif Evreul, istoricul vostru". Cel puțin un dialog antiiudaic – nu în originalul grecesc, ci tradus în slavona bisericească veche – scapă interpolările creștine timpurii și face adăugiri și mai explicite la textul lui Iosif Flavius. Răstignindu-L pe Hristos, evreii au împlinit nu numai profețiile lui Hristos despre ei, ci și pe acelea ale profeților Vechiului Testament, ca de pildă, cuvintele lui Isaia: „Mîinile voastre sînt pline de sînge". Ei au fost „cei ce l-au urît pe Hristos" și „cei ce l-au omorît pe Hristos"; de fapt, aceeași teorie a „comunicării însușirilor" dintre firea divină și firea umană în Hristos, care justificase numele de *Theotokos* pentru Fecioara Maria și cel de „strămoș al lui Dumnezeu" pentru David, este folosită și ca justificare a titlului de „ucigași de Dumnezeu" pentru evrei. Aruncînd asemenea epitete și acuzații împotriva iudeilor, adversarii nestorieni ai numelui *Theotokos* și apărătorii monofiziți se uneau cu adversarii lor calcedonieni.

Ps Anast. S. *Jud. dial.* 1 (*PG* 89 : 1209); Gregent. *Herb.* 1 (*PG* 86 : 648-649)
Apud Dial. Papisc. 2 (McGiffert 52)
Gregent. *Herb.* 1 (*PG* 86 : 644)
Doct. Iac. 1.27 (Bonwetsch 26)
Gregent. *Herb.* 1 (*PG* 86 : 628), *Dial. Papisc.* 2 (Mc Giffert 52)
Max. *Qu. Thal.* 28 (*PG* 90 :360) [*Filoc.* 3 : 107 – n. tr.]
Ps. Anast. S. *Jud. dial.* (*PG* 880 : 1273-1276); Gregent. *Herb.* 1 (*PG* 86 : 625)
Nichif. *Imag.* 35 (*PG* 100 : 617-620); Gregent. *Herb* 2 (*PG* 86 : 697)
Il. Kiev. *Sl.* 27 (Müler 71)
Gregent. *Herb* 2 (*PG* 86 : 673)
Doct Iac. 1. 11 (Bonwetsch 9)

Interpretarea creştină a profeţiilor Vechiului Testament respingea ca neîntemeiată exegeza iudaică pe care o aplicau diverselor figuri veterotestamentare. Regele David murise, iar regatul său nu fusese veşnic; drept urmare, nu se putea ca făgăduinţele unei vieţi veşnice să se fi referit la David. Afirmaţia evreilor că pasaje, cum ar fi Psalmul 2,7 se refereau la Solomon, era invalidată de idolatria şi de concupiscenţa de care acesta fusese vinovat. O aparentă corespondenţă între profeţia Vechiului Testament şi carierea lui Iosia era „cu totul dezamăgitoare". Să susţii, aşa cum o făceau evreii, că termenul „Fiul lui Dumnezeu" nu se referă la Hristos, ci la Israel sau la unul dintre regi, era o evitare a sensului trinitar clar al Vechiului Testament. Avraam a învăţat doctrina trinitară, iar adevăratul copil al lui Avraam era cel ce primea această credinţă. Pe scurt, alegerea lui Israel nu se referea la Israel, „ci la noi, cei dintre neamuri... şi anume Biserica universală şi apostolică". Oricare ar fi fost temeiul acestei alegeri a lui Israel, ea a fost temporară şi a aparţinut trecutului. Legămîntul lui Israel „nu s-a extins la alte popoare şi a rămas doar în Iudeea, dar mîntuirea adusă de Hristos este dăruită cu generozitate şi îmbelşugare, extinzîndu-se la toate ţările de pe pămînt". Misiunea istorică a poporului Israel a fost să pregătească venirea lui Hristos şi a creştinismului, iar acum această misiune nu mai era de actualitate. Ca o recunoaştere a acestei misiuni istorice, reprezentantul creştinismului ar putea spune celui al iudaismului că „înainte de coborîrea din cer a Domnului şi venirea lui în lume, şi eu, dacă aş fi existat, aş fi fost evreu. Căci în acele vremuri, mîntuirea era accesibilă doar în legea lui Israel". Altcîndva, creştinii spuneau că „făptura nu este mîntuită prin legea lui Moise, ci prin altă lege: cea nouă". Probabil, aceasta nu însemna că nu existase mîntuire sub legea veche, ci că ea fusese limitată la poporul lui Israel, pe cînd mîntuirea întregii creaţii venise doar prin legea nouă, a lui Hristos.

Apud Ps. Andron Comn. *Iud.* pr. (*PG* 133 : 799)
Ps. Andron. Comn *Iud.* 58 (*PG* 133 : 904-906)

Problema dacă legea lui Moise era încă obligatorie ocupa un loc important în dispute. Uneori, neglijarea legii de către creştini era prima obiecţie ridicată de partea evreiască. Evreilor li se părea că creştinii admiră numai ceea ce este creştin, dar desconsideră legile lui Moise. Întrebaţi de evrei de ce nu respectă sabatul, creştinii răspund că sabatul ţine de prima creaţie, cea a lui Adam, dar că în Hristos este o nouă creaţie. Creştinii nu sînt tăiaţi împrejur chiar dacă Hristos a fost şi aceasta pentru

că El a împlinit legea ca om, dar a instituit un nou legămînt pentru cei ce L-au urmat. Legile alimentare au fost lăsate pentru a instrui poporul Vechiului Testament, dar este o prostie să refuzi carnea de porc ca fiind necurată, dar s-o accepți pe cea de pasăre, care este cea mai murdară vietate din toate. Așa cum legea lui Moise, oamenii nu fuseseră obligați să țină legea ceremonială, tot așa, acum, cînd a venit Hristos, ei nu mai sînt obligați să facă aceasta. În legea lui Moise, este necesar să distingi între poruncile care trebuie respectate „atît trupește, cît și duhovnicește", care constituie legea morală, și cele care trebuie ținute „doar duhovnicește", care constituie legea ceremonială. Avem mărturie a acestei concepții despre lege chiar la profeții din Vechiul Testament, la Maleahi și mai ales la Ieremia 31,31-34, unde este vorba despre promisiunea unui nou legămînt și a unei noi legi, scrisă în inimă, care să înlocuiască legea lui Moise. Aceasta era, probabil, cea mai solidă autoritate citată în favoarea ideii că, odată cu venirea lui Hristos, legea lui Moise a fost abrogată. Mai precis, legea lui Moise nu a fost atît abrogată cît desăvîrșită în Hristos. S-ar ajunge la negarea acestei desăvîrșiri dacă, așa cum sugerau uneori evreii, am încerca, pe de o parte, să „credem în Hristos și să-l mărturisim ca Dumnezeu adevărat și Fiu al lui Dumnezeu, deoființă cu Tatăl, și totuși, în același timp, am respecta legea lui Moise, în așa fel încît să ne supunem amîndurora în toate și, astfel, să obținem o porție dublă de viitoare binecuvîntare".

Accentuarea delimitării rostului legii lui Moise la un anumit segment cronologic din iconomia relației lui Dumnezeu cu oamenii constituia o teologie a revelației progresive. Dumnezeu îi oprise pe evrei să mănînce carne de porc din cauză că egiptenii se închinau animalelor, iar evreii erau în pericol să cadă din nou într-o asemenea idolatrie. Legile referitoare la sabat și la pîinea nedospită erau destinate „evreilor fără Dumnezeu", care trăiau în întuneric spiritual și nu celor care trăiau acum în lumina cea adevărată a lui Hristos. Interzicerea imaginilor fusese „legiferată pentru evrei... din cauza înclinației lor spre idolatrie, și nu pentru creștini, care îl slujesc doar pe Dumnezeu și au... o cunoaștere desăvîrșită a lui Dumnezeu". Creștinii erau mai maturi decît evreii și nu mai aveau nevoie de asemenea interdicții. Dumnezeu a ascuns anumite lucruri evreilor ca nu cumva să-i atace pe prooroci și să se ridice împotriva Scripturilor. Această viziune a revelației progresive se referea mai ales la problema doctrinară

Trof. Dam. 3.8.1 (PO 15:254)
Teod. Abû Q. *Opusc.* 39 (*PG* 95: 1597)

Ps. Anast. S. *Jud. parv.* (*PG* 89: 1272-1273)

Doct. Iac. 1.28 (Bonwetsch 27)

Max. *Carit.* 2.86 (*PG* 90: 1012) [Filoc. 2: 73-74 – n. tr.]

Doct. Iac. 1.19 (Bonwetsch 16); Ps. Andron. Comn. *Iud.* 50 (*PG* 133: 883)
Doct. Iac. 1.10; 1.16 (Bonwetsch 7-8; 14); Ps. Andron. Comn. *Iud.* 49 (*PG* 122: 881-882); *Trof. Dam.* 3.4.3 (PO 15: 242-243); Ps. Anast. S. *Apol.* 4.14 (*PG* 154: 573), Leon III. *Ep.* (Jeffery 315-316)
Doct. Iac. 1.10 (Bonwetsch 8)

Ps. Andron. Comn. *Iud.* 47 (*PG* 133: 880)

Ps. Anast. S. *Jud. parv.* (*PG* 89: 1273); *Trof. Dam.* 3.6.6 (PO 15: 248)

Leon Ohr. *Enc.* 6 (Will 59-60)

Ioan D. *Imag.* 1.8; 3.18 (*PG* 94: 1238; 1328)

Ioan D. *Imag.* 2.20 (*PG* 94: 1308)

Trof. Dam. 3.8.3 (PO 15: 255)

principală existentă între evrei şi creştini: învăţătura despre Treime şi întrupare. Cînd evreul întreba de ce Moise, dacă a învăţat Treimea, nu a făcut-o mai clar, creştinul răspundea că Dumnezeu, ca un bun învăţător, a început cu monoteismul întrucît era elementar şi apoi a trecut la descoperirea mai înaltă a Treimii. Dacă Moise ar fi descoperit evreilor doctrina Treimii, „gîndeşte-te la prăpastia politeismului în care ar fi putut să cadă strămoşii voştri!". Ei ar fi putut să creadă că Fiul trebuie să aibă în cer şi o Mamă şi, ca urmare, şi un Frate. Dar acum, revelaţia lui Dumnezeu a trecut dincolo de faza elementară. Monoteismul iudaic şi politeismul păgîn au fost preschimbate în „sinteza Logosului", în temeiul căruia creştinii, „făcînd din Dumnezeire Treime, îi proclamă imensitatea de bogăţie şi autoritate". Această „mărturisire a unui singur Dumnezeu în Treime" reprezenta „o sinteză creştină" atît împotriva iudaismului, cît şi a păgînismului şi o reafirmare a doctrinei paradoxale prin care ortodoxia încerca, recunoscîndu-L pe Fiul lui Dumnezeu întrupat ca Dumnezeu adevărat, să păstreze monoteismul necompromis.

Ps. Andron. Comn. *Iud.* 3-4 (*PG* 133:804-805)
Trof. Dam. 1.3.2 (PO 15:197-198)

Gregent. *Herb.* 1 (*PG* 86:628)

Vezi vol. I:87-88

Răul şi Dumnezeul iubirii

Monoteismul creştin ortodox a moştenit de la Biserica primară nu numai o dezbatere continuă cu iudaismul, dar şi un conflict, „care revenea constant şi presant", cu ameninţarea dualismului. În întreaga perioadă pe care o acoperă acest volum, nu a existat probabil secol în care să nu apară o formă sau alta de dualism, ceea ce constituia un pericol clar şi foarte prezent pentru creştinătatea răsăriteană. Pe la începutul perioadei, Ioan Damaschin, de altfel critic vehement al iudaismului, recunoştea, cu toate acestea, că „e mai bine să te converteşti la iudaism şi să mori evreu decît să ai părtăşie cu maniheii". Cinci secole mai tîrziu, Gherman al II-lea, patriarhul Constantinopolului, declara că „chiar dacă sînt mulţi duşmani ai crucii, cum ar fi evreii, agarenii [adică, musulmanii urmaşi ai lui Agar] şi alţii, totuşi, aceşti bogomili sînt mai detestabili şi mai nereligioşi decît ceilalţi".

Hussey-Hart (1967) 190

Ioan D. *Man.* 67 (*PG* 94:1561)

Gherm. II *Bog.* (*PG* 140:628)

Nu era clar atunci – şi nici acum nu e – cum se înrudeau „maniheii" lui Ioan Damaschin cu „bogomilii" lui Gherman sau cum se înrudeau şi unii, şi ceilalţi cu mişcările dualiste. Ortodocşii recunosc uneori diferenţele dintre ei, dar rămîne adevărat faptul că „creştinul ortodox obişnuit,

cînd se confruntă cu orice fel de dualism, va exclama: «Maniheu!»". De pildă, o colecție de paisprezece anateme dintr-un protocol conciliar, presupus a fi de la sfîrșitul secolului al XI-lea, se îndrepta împotriva unei false doctrine, etichetată pe rînd drept mesalianism, punditism, „bogomilism, euchitism, encratism și marcionism"; probabil că bogomilii constituiau obiectul anatemelor. Dar atunci cînd Mihail Psellos se referea la bogomili ca la „gnostici" sau cînd Teofilact, patriarhul Constantinopolului, pe la mijlocul secolului al X-lea, numea doctrina lor „maniheism amestecat cu pavlicianism", acesta era un semn că diferențele dintre diversele specii de doctrină dualistă erau mai puțin importante pentru reprezentantul creștinismului răsăritean decît elementele comune tuturor acestor erezii. Principalele trei erezii erau maniheismul, pavlicianismul și bogomilismul. Prima dintre ele fusese un adversar al creștinismului din primele veacuri și reușise să aibă sprijinul lui Augustin, cel puțin pentru cîțiva ani[1], dar s-a extins și pe perioada de care ne ocupăm, așa încît, la sfîrșitul secolului al VIII-lea, pentru Teodor Abû Qurra „polemica purtată cu maniheii era foarte presantă și relevantă". Totuși, cea care avea mai multe elemente comune cu vechiul maniheism și punea cele mai multe probleme ortodocșilor era cea de-a doua erezie dualistă: pavlicianismul. Cele două mișcări erau însă una în scopul „distrugerii de suflete" pe care o urmăreau, dar pavlicianismul era noua strădanie a diavolului de a arunca săgeți împotriva Bisericii, după ce și-a golit tolba prin ereziile dintr-o perioadă mai veche. Cînd au apărut bogomilii, se spunea că doctrina lor derivă din „necredința maniheilor, pe care o numim erezia pavliciană". Pe baza observării unor anumite accente distincte în doctrina lor, criticii ortodocși sesizau unele legături cu alte mișcări. Dar, așa cum diversele manifestări ale experienței gnostice ne interesează în studiul nostru numai în măsura în care ele au determinat forma reacției ortodoxe la gnosticism, tot așa, ceea ce ne interesează în cazul de față este răspunsul față de dualism; și acest răspuns, dacă nu cu totul indiferent la varietăți, rămînea în esență același în conținutul său doctrinar.

Mai presus de toate, el se concentra asupra doctrinei despre Dumnezeu. Tratatul scris în slavona veche bisericească împotriva bogomililor de preotul Cosma declara, chiar în primul paragraf, necesitatea absolută a dogmei

Runciman (1961)17

Eut. Zig. *Anat.* (*PG* 131:40)

Psell. *Dem.* 4 (*PG* 122:829)

Teofil. CP. *Ep. Petr. Bulg.* 1721 (Petrovskij 363)

Vezi vol. 1:105

Vezi vol. 1:310-311

Graf (1910) 228

Fot. *Man.* 1.22 (*PG* 102:79)

Petr. Sic. *Ist.* 22 (*PG* 104:1273)

An. Comn. *Alex.* 15.8 (Reifferscheid 2:294)

Eut. Zig. *Bog.* pr. (Ficker 89); Eut. Zig. *Panop.* 27 pr. (*PG* 130:1289)

Vezi vol. 1:103-105

1. Înainte de botez (n. tr.).

Cosm. *Sl.* 1 (Popruženko 1-2)

Petr. Sic. *Pred.* 1.1 (*PG* 104 : 1305)

Petr. Sic. *Ist.* 1 (*PG* 104 · 1239)

Eut. Zig. *Anat.* 4 (*PG* 131:44)

Ioan D. *Man.* 77 (*PG* 94 : 1576)

Treimii, aşa cum a fost ea mărturisită de „Sfinţii Părinţi ai Conciliului de la Niceea". Înainte de ridicarea bogomililor, Petru din Sicilia îşi începea prin predică împotriva pavlicienilor cu o mărturisire trinitară şi îşi deschidea lucrarea sa *Istoria ereziei maniheilor, cunoscuţi de asemenea ca pavlicieni* cu o declaraţie de credinţă în „Sfînta Treime, singurul nostru Dumnezeu". Tot aşa, afirmaţia din anatemele sinodale, rezumate sub numele lui Eutimie Zigaben, îi anatemiza pe „cei ce spun că, pe lîngă sfînta şi de viaţă dătătoare Treime, mai este şi o altă treime". Chiar şi mai înainte de bogomili şi pavlicieni, Ioan Damaschin profita de discuţia despre sistemul maniheic pentru a identifica învăţătura creştină ca o credinţă în „unul Dumnezeu, bun şi drept, Creatorul a toate, Cîrmuitorul a toate şi Atotputernicul". Este clar, se pare, că oricare ar fi fost adevăratele intenţii ale diverselor doctrine dualiste, apărătorii doctrinei creştine vedeau în ele mai întîi o ameninţare la adresa monoteismului trinitar ortodox.

Ioan D. *Man.* 4 (*PG* 94 : 1500)

Petr. Sic *Ist.* 4 (*PG* 104: 1245)

Cosm. *Sl.* 26 (Popruženko 62-63)

Eut. Zig. *Panop.* 27.23 (*PG* 130 : 1320)

Vezi vol. 1 : 192-196

Eut. Zig. *Bog.* 1 (Ficker 95); Eut. Zig. *Panop.* 27.5 (*PG* 130 : 1293)

Deviaţia de la ortodoxia trinitară a diverselor grupări varia considerabil nu numai de la o grupare la alta, ci şi în cadrul fiecăreia. Împotriva maniheilor era necesară apărarea dogmei trinitare de la Niceea pe temeiul că cele trei ipostasuri în Treime nu înseamnă o multitudine de principii esenţiale (ἀρχαί) ; exista în Treime un principiu esenţial unic, Tatăl, singurul de la care purced (aşa cum Răsăritul susţinea împotriva teologiei apusene) Fiul şi Sfîntul Duh. Se spunea că pavlicienii, „alegorizînd Sfînta Treime într-un mod deopotrivă ilegal şi foarte ignorant, pretind că mărturisesc [doctrina despre] Dumnezeu" împreună cu Biserica, dar, de fapt, o neagă. Din polemica lui Cosma împotriva bogomililor, se pare că ei nu susţineau nici o teorie trinitară distinctă şi că principala lor greşeală în doctrina despre Dumnezeu era dualismul. Chiar dacă îi ataca pentru erezia trinitară, nu identifica la ei nici o aberaţie clară. Pe de altă parte, bogomilii erau acuzaţi de alţi teologi ortodocşi că „învaţă că Sfînta Treime este inegală". În relaţie cu ereziile mai timpurii, se spune că unii bogomili ar fi susţinut o teorie „monarhică", pe care au întregit-o cu speculaţiile lor despre originea lui Satan şi despre trădarea lui Hristos de către Iuda. Manihei, pavlicieni şi bogomili, toţi erau în dezacord cu Biserica din cauză că nu învăţau unitatea lui Dumnezeu în forma păstrată de ortodoxie.

Împotriva tuturor acestor dualişti, textul fundamental adus ca dovadă a unităţii lui Dumnezeu era acelaşi pasaj

din Vechiul Testament asupra căruia creştinii erau în dispută cu evreii: pasajul *Shema*. Atunci cînd Mîntuitorul [Mc. 12,28-29] a fost întrebat care este prima poruncă din lege, el a răspuns citînd pasajul *Shema*: „Ascultă, Israele, Domnul [Deut. 6,4] Dumnezeul nostru este singurul Domn". În conflictul cu [Fot. *Man.* 2.12 (*PG* 102: 113)] gnosticii şi, acum din nou, în conflictul cu dualismul, autoritatea Vechiului Testament devenea o problemă legată de doctrina despre Dumnezeu. Argumentînd în favoarea unei viziuni dualiste asupra divinităţii, pavlicienii [*Apud* Petr. Sic. *Ist.* 10 (*PG* 104: 1256)] respingeau Biblia ebraică. Părinţii Bisericii ortodoxe, care îşi întemeiaseră mare parte din învăţătura lor pe Vechiul [*Apud* Petr. Sic. *Ist.* 19 (*PG* 104 : 1272)] Testament, trebuiau şi ei respinşi. Unul dintre elementele [Eut. Zig. *Bog.* 17 (Ficker 98); Eut. Zig. *Panop.* 27 (*PG* 130: 1292)] teologice comune pavlicienilor şi bogomililor era această respingere a Vechiului Testament. Spre deosebire de pavlicieni şi bogomili, ortodocşii argumentau că Dumnezeul Vechiului Testament era identic cu Tatăl Domnului nostru [Fot. *Man.* 2.11 (*PG* 102: 108)] Iisus Hristos. „Aceeaşi dogmă era făcută cunoscută şi în [Fot. *Man.* 3.10 (*PG* 102: 141)] Vechiul [Testament] şi în har [Noul Testament]". Căci, dacă Vechiul Testament era de la cel rău, cum se face că [Fot. *Man.* 3.5 (*PG* 102 : 132)] Hristos s-a născut din poporul legii? Dumnezeul care nu l-a îndepărtat pe Pavel, ci l-a chemat şi l-a ales, era şi Dumnezeul care nu şi-a părăsit poporul Israel, ci îl va [Fot. *Man.* 3.14 (*PG* 102: 160)] aduce la desăvîrşire prin credinţa în Hristos. În consecinţă, Vechiul Testament îşi menţine autoritatea ca parte a Scripturii creştine, dar nu şi „infama, nebuna şi necu- [Ioan D. *Imag.* 3.9 (*PG* 94: 1332)] rata scriptură a blestemaţilor manihei". În pofida eforturilor dualiştilor de a-l zugrăvi pe Dumnezeul Vechiului Testament ca pe un Dumnezeu al mîniei, iar pe Dumnezeul Noului Testament ca pe Unul al bunătăţii, Biserica mărturisea că „este acelaşi Dumnezeu al bunătăţii şi al iubirii care [Fot. *Man.* 3.6 (*PG* 102 : 133)] răsplăteşte pe cel drept şi în Vechiul [Testament], şi în har".

Deşi susţinea împotriva iudaismului că pasajul *Shema* nu exclude doctrina Treimii, ci mai degrabă, dacă este corect înţeles, o include, monoteismul creştin ortodox se opunea oricărui efort de a introduce un principiu dublu (ἀρχή) care ar fi modificat unicitatea naturii divine. Treimea nu presupunea nici un compromis în axioma fundamentală că principiul dumnezeiesc este unul, iar în opoziţie [Vezi *supra*. p. 223-224] cu *Filioque* această axiomă era consolidată. Ortodocşii declarau dualiştilor: „În ce ne priveşte, noi nu urmăm căile voastre fără de Dumnezeu, nici nu spunem că sînt două principii care trebuie separate după loc. Ci, mărturisind că există un Creator al tuturor şi unicul principiu [Ioan D. *Dialex.* (*PG* 96: 1324)] al tuturor, noi afirmăm dogma... Tatălui şi a Fiului". „Mărturisirea celor două principii, un Dumnezeu rău şi Unul

bun", era înţeleasă de ortodocşi ca fiind „primul articol" din crezul pavlician preluat de la manihei. Conceptul de principiu multiplu, moştenit de la pavlicieni şi manihei, a fost preluat, la rîndul lui, de grupări dualiste de mai tîrziu, în special de bogomili. Justificarea biblică pentru aceasta a fost găsită în pasaje cum ar fi Matei 7,18, care spune că există două izvoare diferite pentru cele două categorii de fapte, sau 2 Corinteni 4,3-4, care vorbeşte de „dumnezeul acestei lumi". Ca răspuns la această exegeză, ortodocşii aduceau dovezi biblice că tocmai respingerea autorităţii lui Dumnezeu de către lume era dovada că există un singur principiu şi nu două; căci Hristos „întru ale Sale a venit, dar ai Săi nu L-au primit".

Petr. Sic. *Ist.* 10 (*PG* 104:1253)
Psell. *Dem.* 2 (*PG* 122:824)
Apud Teod. Abû Q. *Mim.* 9.9 (Graf 229); *apud* Petr. Sic. *Pred.* 1.4 (*PG* 104:1309)
Ioan D. *Dialex.* (*PG* 96:1324); Fot. *Man.* 2.8 (*PG* 102:97)
In. 1,11

Chiar dacă pentru teologii de mai tîrziu temeiul scripturistic a jucat un rol mult mai important, în polemicile lui Ioan Damaschin o asemenea dovadă era întărită de logică şi metafizică. Atunci cînd maniheii susţineau că cele două principii „nu au absolut nimic în comun", el răspundea că dacă ele ar exista amîndouă, ar trebui să aibă cel puţin existenţa în comun. Prin chiar uzul termenului „principiu", maniheii contraziceau propriul lor dualism, căci un principiu trebuia să fie unic. După cum în matematică, unitatea este principiul oricărui număr, tot aşa şi în metafizică. Dacă există un principiu individual pentru orice există, atunci aceste principii multiple trebuie, la rîndul lor, să aibă un singur principiu în spatele lor. În caz contrar, în univers nu ar mai fi numai cele două principii, Dumnezeu şi materia, aşa cum gîndeau dualiştii, ci o pluralitate de principii. Asta era nu numai absurd, dar era şi o tăgăduire a sensului cuvîntului „principiu". Binele şi răul nu trebuie explicate pe baza principiului dual, ci mai degrabă „binele este deopotrivă principiul şi scopul tuturor lucrurilor, chiar şi al celor rele".

Apud Ioan D. *Man.* 2 (*PG* 94:1508)
Ioan D. *Man.* 11;16 (*PG* 94:1516; 1521)
Ioan D. *Man.* 3 (*PG* 94:1509)
Ioan D. *Man.* 51 (*PG* 94:1549)
Ioan D. *Man.* 19 (*PG* 94:1524)
Ioan D. *Man.* 9 (*PG* 94:1513)
Ioan D. *Man.* 64 (*PG* 94:1560)

Între „cele rele" trebuia inclus şi diavolul. Deşi era „duşman al lui Dumnezeu," el era şi „răzbunător"şi „slugă" a Acestuia. „Toiagul şi nuiaua", despre care vorbea psalmistul, reprezintă Crucea lui Hristos, prin care diavolul, ca un cîine care îşi arată colţii, este alungat afară; aceasta arată că nu era dumnezeu şi nici un al doilea principiu. Din limbajul apostolului Pavel rezultă clar că deşi idolii şi diavolii sînt numiţi „dumnezei" în Biblie, ei nu sînt dumnezei adevăraţi. Linia decisivă trasată de creştini nu era între natural şi supranatural, bine şi rău, ci între Creator şi creaturile Sale, bune sau rele. Căci „există o mai mare distanţă între un serafim şi Dumnezeu, decît între Cel

Max. *Qu. Thal.* 26 (*PG* 90:341) [*Filoc.* 3:91-92 – n. tr.]
Ps. 22,5
Cosm. *Sl.* 13 (Popruženko 24)
1Cor. 8,4-5
Petr. Sic. *Pred.* 1.6 (*PG* 104:1312)
Vezi vol. 1:158-159

Ioan D. *Man.* 46 (*PG* 94:1548)
In. 14,30
Petr. Sic. *Pred.* 1.7 (*PG* 104:1313)
Ioan D. *Man.* 35 (*PG* 94:1540-1541)
Mt. 4,8-9; Fot. *Man.* 3.18 (*PG* 102:172-73)
Iov 1,12
Max. *Qu. Thal.* 26 (*PG* 102:348)
Petr. Sic. *Pred.* 1.5 (*PG* 104:1312)

Rău și serafim". Deși „stăpînitor al acestei lumi", după cum este corect numit de însuși Hristos, Satana rămîne o creatură a unicului și adevăratului Dumnezeu și Creator. Aceasta nu înseamnă cumva – întreabă maniheii – că existența diavolului este bună? Ortodocșii au răspuns afirmativ, adăugînd că, deși o ființă este bună pentru că este o ființă, este mai bună una care se supune voii lui Dumnezeu. A afirma că lumea aparține diavolului nu lui Dumnezeu reprezenta tocmai erezia acestuia, așa cum a fost ea exprimată în cursul ispitirii lui Hristos. Răspunsul lui Hristos la ispitire confirma doctrina din Cartea lui Iov, potrivit căreia diavolul putea să lucreze împotriva omului doar cu îngăduința lui Dumnezeu și nu cu propria autoritate. Diavolul nu are o asemenea autoritate proprie, ci este „un rob fugar și o creatură apostată" a lui Dumnezeu.

Apud Ioan D. *Man.* 32 (*PG* 94:1540)
Tert. *Praescrip.* 7.5 (*CCSL* 1:192)
Apud Ioan D. *Dialex.* (*PG* 96:1325)
Ioan D. *Man.* 13-14 (*PG* 94:1517)
Max. *Qu. Thal.* pr. (*PG* 90:253; 257) [*Filoc.* 3:8 – n. tr.]
Max. *Schol. N. d.* 7.2 (*PG* 4:340)
Ioan D. *Man.* 14 (*PG* 94:1517)
Max. *School. N. d.* 4.22 (*PG* 4:239).
Ioan D. *Man.* 22-23 (*PG* 94:1528)
Ioan D. *Man.* 50 (*PG* 94:1549)

Dacă aceasta era doctrina ortodoxă despre diavol împotriva dualismului, era firesc să întrebi: „Care este, atunci, răutatea diavolului?". La baza conflictului dintre dualism și monoteismul ortodox era problema dintre rău și Dumnezeul iubirii. Tertulian observa că ereticii și filozofii erau cu toții preocupați „de unde vine răul?". Dacă, așa cum susțin ortodocșii, există un singur Dumnezeu al iubirii care este Creatorul, „de unde vin bolile și moartea și alte rele asemănătoare?". Reafirmarea definiției patristice clasice a răului ca lipsă a binelui și nu ca o forță reală, de sine stătătoare, era un element esențial al răspunsului ortodox la asemenea chestiuni. Era o abatere a puterilor firii sădite în noi de la scopul lor, o necunoaștere a cauzei celei bune a tuturor lucrurilor. Ca răspuns împotriva dualiștilor, era necesar să se afirme că întunericul nu este o realitate, ci absența luminii, așa cum sărăcia este absența averii, iar orbirea, absența vederii. Concluzia logică a acestei definiții îi obliga pe ortodocși să recunoască faptul că pînă și demonii sînt buni, cîtă vreme sînt creați de Dumnezeu, dar că pierderea scopului pentru care au fost creați i-a făcut răi. Definiția le-a dat ortodocșilor putința de a argumenta că, întrucît „ființa" stă în opoziție cu „neființa", unul dintre principiile dualiștilor era real, iar celălalt, nu. De aici, rezultă că răul nu trebuie să fie veșnic, dar trebuie să derive din ceva anterior lui însuși – Dumnezeul iubirii, deopotrivă milostiv și drept.

Apud Ioan D. *Man.* 34;68 (*PG* 94:1540; 1568)

Și totuși, aceasta nu răspundea la întrebarea: „De ce l-a mai făcut Dumnezeu pe diavol, știind că va deveni rău?". Problema răului era, în mare măsură, o încercare de a rezolva legătura dintre preștiință și predestinație.

Teod. Abû Q. *Mim.* 9.19 (Graf 237-38)

Mt. 26,24

Ioan D. *Man.* 70 (*PG* 94:1568)

Ioan D. *Man* 37; 79 (*PG* 94:1544; 1577)

Ioan D. *Man.* 29 (*PG* 94:1533); Teod. Abû Q. *Mim.* 9.8 (Graf 228)

Fot. *Man.* 2.2 (*PG* 102:88)

Cazul cel mai relevant în acest sens este, evident, cel al lui Iuda Iscarioteanul, despre care Hristos a spus: „Fiul Omului merge precum este scris despre El, dar vai de omul prin care Fiul Omului se vinde! Mai bine era dacă nu se năştea". Hotărîrea divină prin care era realizată răscumpărarea neamului omenesc şi-a atins scopul rînduit din veşnicie în evenimentele morţii lui Hristos, dar, cu toate acestea, Hristos a spus că ar fi fost mai bine pentru Iuda să nu se fi născut. Ioan Damaschin arăta că Hristos n-a spus: „Ar fi fost mai bine dacă acel om nu s-ar fi născut", ci „ar fi fost mai bine pentru acel om"; căci era bine pentru el că exista, dar era rău pentru el că era trădătorul. Pe temeiul acestui pasaj şi al altora, era posibilă distincţia dintre preştiinţa lui Dumnezeu şi voia divină, iar, prin această distincţie, să se clarifice că Dumnezeu nu este autorul răului, chiar dacă l-a prevăzut. Celălalt aspect evidenţiat de atacul ortodox era acela că, dacă dualiştii ar fi avut dreptate atunci cînd făceau din rău un al doilea principiu, pe lîngă Dumnezeu, atunci „cei ce păcătuiesc nu pot fi făcuţi răspunzători pentru aceasta". Dimpotrivă, însăşi prezenţa păcatului şi a răului şi faptul că o creatură poate încălca poruncile dumnezeieşti este dovada de netăgăduit a libertăţii de voinţă conferite omului la creaţie. Dar, atacîndu-i pe dualişti cu propriul lor argument, se putea arăta că însuşi răul pe care ei încercau să-l materializeze, să-l zeifice, servea în ultimă instanţă la demonstrarea unicităţii lui Dumnezeu Creatorul şi a faptului că creaţia Sa este bună.

Vezi vol. I: 59-60

Vezi vol. I: 105

Ioan D. *Man.* 42 (*PG* 94:1545)

Ioan D. *Man.* 6 (*PG* 94:1512)

Unicitatea lui Dumnezeu Creatorul şi transcendenţa sa faţă de creaţie fuseseră rezumate de Biserica primară în doctrina despre creaţia *ex nihilo.* Creaţia *ex nihilo* era, în parte, răspunsul ortodox la teoriile gnostice ale emanaţiei, potrivit cărora „eonii" cosmici purceseseră din interiorul fiinţei divine înseşi. Acum, cînd succesorii gnosticilor învăţau din nou despre creaţia prin emanaţie, era potrivit să spui că pentru Dumnezeu „a da naştere la ceva din propria Sa esenţă nu este un act de creaţie, ci a produce ceva din nimic este un act de creaţie". Acesta nu era singurul mod de a învăţa că Dumnezeu este Creator fără a aduce atingere naturii sale sacre şi imuabile. După cum creaţia *ex nihilo* nega teoria creaţiei prin emanaţie din natura divină, tot aşa, în cealaltă direcţie, nega ideea că Dumnezeu a creat aşa cum creează omul, dintr-o materie care exista în prealabil. Dacă Dumnezeu este cu adevărat „mai mare decît toate cele ce sînt spuse sau gîndite", este

Ioan D. *Man.* 20 (*PG* 94:1524) mai potrivit pentru el să creeze *ex nihilo* decît să facă lucruri noi din cele vechi. Doctrina ortodoxă a creației afirmată în Crezul de la Niceea a făcut posibil ca Biserica să mărturisească faptul că Dumnezeu este Făcătorul tuturor celor nevăzute, nici una dintre ele nefiind o ființă independentă, și a celor văzute, nici una dintre ele nefiind
Fot. *Man.* 3.12 (*PG* 102:152) inferioară demnității lui Dumnezeu care a creat *ex nihilo*.

Ceea ce a fost creat *ex nihilo* de către un Dumnezeu bun era, prin însăși creația, bun și nu trebuia desconside-
Ioan D. *Man.* 69 (*PG* 94:1568) rat, căci își avea existența de la Dumnezeu. Dumnezeu este bun și veșnic; creaturile sale, deși nu pot fi veșnice, întrucît sînt făcute din nimic și sînt schimbătoare, sînt, cu
Ioan D. *Man.* 31 (*PG* 94:1537) toate acestea, bune în temporalitatea lor. Bunătatea intrinsecă a creației este dovedită prin exemplul lui Hristos, care spune despre animalele pe care intră (călare) în
Mt. 21,3 Ierusalim: „Domnul are nevoie de ele". Prin aceste cuvinte, el își exprima disponibilitatea de a se identifica pe sine drept Creator și Domn al asinei și al mînzului ei, combătîndu-i pe aceia care priveau asemenea animale umile ca
Fot. *Man.* 3.12 (*PG* 102:149) nevrednice de el. Creatorul lumii lucrurilor și al animalelor era același cu Răscumpărătorul neamului omenesc, iar desconsiderarea lumii materiale ar fi sinonimă cu o ofensă la adresa lui și a darurilor sale. Potrivit celor convertiți de la maniheism (sau pavlicianism) la creștinismul ortodox, exista printre acești eretici obiceiul de a lua în mînă o bucată de pîine și a spune: „Nu eu te-am făcut", aceasta pentru că pîinea este materială și nu spirituală. Prin acel gest, dualiștii „aruncă blesteme asupra celui care este unul Dumnezeu Cel Preaînalt și asupra pro-
Petr. Sic. *Ist.* 17 (*PG* 104:1268) priului lor Creator". Era o blasfemie să spui: „creația [aces-
Cosm. *Sl.* 17 (Popruženko 32) tui Dumnezeu] este creația diavolului" și că „nu Dumnezeu
Cosm. *Sl.* 4 (Popruženko 6) a făcut cerul și pămîntul și întreaga lume văzută".

Probabil că cea mai frapantă expresie a unei asemenea uri a dualiștilor față de lumea creată era ascetismul lor, care provoca admirația șovăitoare, ezitantă, a adversa-
Eut. Zig. *Bog.* 29 (Ficker 101); Eut. Zig. *Panop.* 27.24 (*PG* 130:1320) rilor lor ortodocși. Un asemenea adversar observa că „ei se îmbracă precum călugării". Un altul raporta: „Din exterior, ereticii dau aparența unor oițe. Ei sînt drăguți și smeriți, sfioși...; nu spun un cuvînt fără folos, nici nu rîd în hohote, nici nu-și îngăduie glume de prost gust". Atît de impresionantă era gravitatea purtării lor în exterior
Cosm. *Sl.* 2 (Popruženko 3) încît era greu să-i distingi de „adevărații creștini". Pentru ortodocși, bineînțeles, ei nu erau cîtuși de puțin creștini adevărați, ci ipocriți. Chiar dacă posteau trei zile pe săptămînă, „chemați la masă de cineva, mîncau și beau ca niște

Eut. Zig. *Bog.* 32 (Ficker 101); Eut. Zig. *Panop.* 27.24 (*PG* 130:1320)

Fot. *Man.* 1.10 (*PG* 102:32)

elefanţi". Pretenţia lor că practicau abstinenţa sexuală era negată de o autoîngăduinţă secretă, care, aşa cum nota Fotie cu privire la manihei, arăta că învăţătura şi viaţa lor erau în consens. Asemenea acuzaţii făceau parte din polemica ortodoxă împotriva celor mai multe erezii şi, în special, împotriva gnosticismului şi dualismului, în care o ură faţă de creaţie pare să fi condus uneori spre ascetism extrem şi uneori spre libertinism extrem. Polemica ortodocşilor împotriva ascetismului extrem este mai interesantă sub aspect doctrinar decît cea împotriva libertinismului extrem, întrucît a făcut necesară o clarificare a diferenţelor teologice dintre negarea ortodoxă a lumii şi ura ereticilor faţă de lume.

Nichif. *Antirr.* 2.6 (*PG* 100:345)

Mt. 22.30

Gr. Nyss. *Om. opific.* 17 (*PG* 44:189)

Max. *Ambig.* 42 (*PG* 91:1340-1341)

Ca răspuns la discreditarea vieţii ascetice de către unii iconoclaşti, ortodocşii o numeau „modul evanghelic de vieţuire" (εὐαγγελικὴ πολιτεία) şi „imitarea îngerilor" (ἀγγελομίμητος). Pe temeiul cuvintelor lui Hristos că „la înviere, nici nu se însoară, nici nu se mărită, ci sînt ca îngerii în cer", Părinţii au argumentat că Raiul a fost ca cerul, aşa încît sexualitatea umană ca mijloc de procreare a fost adăugată firii umane după creaţia originală. „În locul majestăţii firii angelice", Dumnezeu „a sădit în om, maniera animală şi iraţională prin care [fiinţele omeneşti] se succed acum una după alta". O asemenea concepţie a dublei creaţii, prima asexuată, înainte de cădere, şi a doua sexuată, fie după cădere, fie cu preştiinţa căderii, era preluată de la Părinţii Bisericii de către fondatorii teologiei bizantine, în special de la Maxim Mărturisitorul. El învăţa că „natura, fie după căderea în păcat, a adus după sine zămislirea trupească şi naşterea pătimaşă". Dorinţa şi procrearea sexuală erau, aşadar, o consecinţă a căderii şi o concesie făcută omului, ţinînd cont de starea lui de slăbiciune de după cădere. Chiar dacă sexul era necesar pentru perpetuarea spiţei umane, fundamental era un rău necesar. Demonstrînd că era posibil să trăieşti fără sex, asceţii consacraţi ai Bisericii nu numai că au anticipat viaţa îngerească de care ar trebui să ne bucurăm cu toţii la înviere, dar restabileau şi forma originară de viaţă care existase, cu adevărat, înainte de cădere. De la o asemenea viziune n-ar fi fost decît un pas – chiar dacă unul grav – spre doctrina potrivit căreia trupul şi sexualitatea sa, deşi un rău necesar, sînt mai mult rele decît necesare. Acesta era pasul pe care maniheii, pavlicienii şi bogomilii dualişti erau pregătiţi să-l facă, dar pe care ortodocşii l-au respins.

Confruntîndu-se cu forma dualistă a ascetismului, campionii ortodoxiei au ajuns să apere trupul. Lumea materială nu este rea, este o potențialitate, creată de Dumnezeu *ex nihilo* (așadar neavînd o ființă proprie), dar nu rea în sine și prin sine. A fi „material" însemna că era derivat și dependent, dar nu vrednic de dispreț. Pe temeiul învierii lui Hristos, ortodocșii argumentau că trupul nu era creația prin sine a Celui Rău; căci, dacă ar fi fost, nici Hristos cel întrupat, Hristos cel înviat, nici sfinții înviați n-ar fi avut trup adevărat. Era o „defăimare fără de Dumnezeu" – așa cum insistau nestorienii, la fel ca și calcedonienii – să susții că „materia este rea și, în consecință, trupul este la fel". Căci trupul, pe care maniheii îl numeau rău, săvîrșea totuși lucrări bune, pe cînd sufletul, pe care îl numeau bun, era sursa lucrărilor rele. Dacă, așa cum afirmau ei, trupul este puterea care împinge sufletul la păcat, prezența însăși a faptelor bune este dovada că această forță nu este copleșitoare, așa cum gîndeau ei, și că trupul nu este intrinsec rău. Trupul și materia, fiind neutre, sînt la dispoziția forței care le comandă. Dacă această forță este bună, ele devin bune prin aceasta; căci prin forța binelui, adică prin puterea lui Dumnezeu, materia a fost adusă inițial din neființă la ființă. Așadar, atunci cînd Hristos cita Vechiul Testament în legătură cu crearea omului ca bărbat și femeie, el nu doar afirma autoritatea cărților lui Moise, ci „aducea mărturie că distincția de sex dintre bărbat și femeie este rezultatul unui act de creație al lui Dumnezeu". În felul acesta, ortodocșii descopereau forța care contrabalansează doctrina creației în opoziție cu o învățătură care nu numai că era o dogmă explicită a dualiștilor, dar putea să fie foarte ușor și o doctrină implicită a unei anumite ascetici ortodoxe.

Max. *Schol. N. d.* 4.18-19 (*PG* 4:272-276)

Fot. *Man.* 3.15 (*PG* 102:181); *Hag. Tom.* (*PG* 150:1233)

Bab. *Evagr.* 3.53 (Frankenberg 223 [222])

Teod. Abû Q. *Mim.* 9.13 (Graf 233)

Teod. Abû Q. *Mim.* 9.8 (Graf 228)

Ioan D. *Man.* 57 (*PG* 94:1552)

Mt. 19,5-6

Fot. *Man.* 3.1 (*PG* 102:125); Gr. Pal. *Tr.* 1.1.22 (Meyendorff 61)

Ortodoxia era ajutată în această descoperire de implicațiile unei alte probleme asupra căreia purtaseră dispute cu adversarii ei: doctrina icoanelor și a Sfintelor Taine. De-a lungul controversei iconoclaste, ortodocșii argumentau că natura fizică a omului a făcut necesar ca mesajul Evangheliei să fie comunicat prin imagini, iar omul să se închine lui Dumnezeu cel nevăzut prin reprezentările sale văzute. Ei numeau viziunea spiritualistă a adversarilor „concepție maniheistă". Și totuși, bogomilii întrebau: „De ce vă închinați [Crucii] ?". Căci pe ea l-au răstignit evreii pe Fiul lui Dumnezeu, iar Crucea este dușmanul lui Dumnezeu". Termenii folosiți de ei pentru cruce erau „spînzurătoare" (φούλκα) și „instrumentul cu care a fost omorît Hristos". Ei

Ioan D. *Imag.* 1.16 (*PG* 94:1245)

Apud Cosm. *Sl.* 4 (Popruženko 6)
Apud Eut. Zig. *Anat.* 11 (*PG* 131:45)
Apud Gherm. II. *Bog.* (*PG* 140:632)

repudiau închinarea la icoane și îi socoteau drept „ortodocşi şi credincioşi doar pe adversarii icoanelor", în special pe împăratul Constantin al V-lea. Spre deosebire de iconoclaşti, bogomilii nu au asociat această respingere a icoanelor cu precizarea că Euharistia este adevărata icoană a lui Hristos. Ortodocşii îi acuzau pe pavlicieni că, după părerea lor, cuvintele euharistice : „Luaţi, mîncaţi..." aveau un sens pur simbolic, iar pe bogomili îi acuzau că, în concepţia lor, „împărtăşirea cu cinstitul trup şi sînge... este împărtăşanie cu pîine şi vin obişnuite". Această „lipsă de respect faţă de mistica şi copleşitoarea jertfă" îi constrîngea pe ortodocşi să fie mai expliciţi în doctrina lor cu privire la prezenţa reală în Euharistie : „Ceea ce vezi este pîinea, care este pusă înainte, dar Sfîntul Duh, care pogoară şi sfinţeşte elementele puse înainte, este nevăzut. Ele nu sînt simboluri (ἀντίτυπα), ci, în realitate, sfîntul trup şi cinstitul sînge al Domnului şi Dumnezeului nostru, care fac astfel. Prin [trupul şi sîngele Domnului], noi, păcătoşii, sîntem sfinţiţi şi le primim spre iertarea păcatelor". Un dualism care oferă Satanei lumea fizică, materială, de dragul păstrării celei „spirituale", neagă, pînă la urmă, deopotrivă, lumea materială, creatură a lui Dumnezeu, şi pe cea spirituală ca natură a lui Dumnezeu.

Doctrina Sfintei Fecioare Maria a servit, încă o dată, la salvgardarea acestei combinaţii de material şi spiritual în întrupare, aşa cum a făcut şi în cazul nestorienilor şi iconoclaştilor. Pentru ortodocşi era evident că toţi dualiştii moşteniseră de la strămoşii lor gnostici un soi de oroare faţă de natura fizică a lui Hristos. Garantul acestei naturi era Fecioara Maria. Imediat după expunerea dualismului pavlicienilor, Petru din Sicilia s-a întors asupra viziunii lor despre Fecioară, potrivit căreia, nu se cuvine nici să fie numită „bună", mult mai puţin sfîntă şi nici să fie identificată ca Maică a lui Hristos. Afirmînd, dimpotrivă, că ea este „a doua în cinste doar după Dumnezeu, prima între toate creaturile, văzute şi nevăzute", el stabileşte o legătură logică strînsă între erezia lor privitoare la Fecioara Maria şi cea privitoare la Hristos. La fel, bogomilii „nu o cinstesc pe preamărita şi preacurata Născătoare de Dumnezeu", dar aruncă asupra ei tot soiul de invective. Se relatează chiar că ei pretindeau numele de *Theotokos* pentru fiecare dintre membrii comunităţii lor, în care, se spunea, sălăşluia Duhul Sfînt, şi că refuzau să acorde vreo prerogativă specială adevăratei *Theotokos*. Dacă, aşa cum pare să fi crezut diverşi dualişti, spiritualitatea şi

Eut. Zig. *Bog.* 21 (Ficker 99); Eut. Zig. *Panop.* 27.11 (*PG* 130 : 1308)

Vezi *supra* pp. 134-154

Petr. Sic. *Pred.* 3.1 (*PG* 104 : 1348)

Eut. Zig. *Anat.* 12 (*PG* 131 : 45)
Eut. Zig. *Bog.* 12 (Ficker 96); Eut. Zig. *Panop.* 27.17 (*PG* 130 : 1313)

Petr. Sic. *Pred.* 3.2 (*PG* 104 : 1349)

Teofil. CP. *Ep. Petr. Bulg.* 172v (Petrovski 365)

Eut. Zig. *Panop.* 27.8 (*PG* 130 : 1304-1305)

Petr. Sic. *Ist.* 10 (*PG* 104 : 1256)

Petr. Sic. *Pred.* 2.1 (*PG* 104 : 1332)

Petr. Sic. *Pred.* 2.6 (*PG* 104 : 1337)

Cosm. *Sl.* (Popruženko 17)

Eut. Zig. *Bog.* 25 (Ficker 100); Eut. Zig. *Panop.* 27.22 (*PG* 130 : 1317)

suveranitatea adevăratului și preînaltului Dumnezeu s-ar fi putut susține doar prin separarea Lui radicală de materie, de trupul omenesc și de orice alt rău, doctrinele ortodoxe despre Hristos și Fecioara Maria trebuie să fi fost un obstacol de netrecut pentru ei.

Pe de altă parte, pentru ortodoxie, realitatea întrupării, a asumării materialității unui trup omenesc, era indispensabilă mîntuirii și îndumnezeirii. Unimea Treimii nu trebuia să cedeze unei dualități de spirit și materie sau de bine și rău, căci Logosul întrupat a săvîrșit minuni precum înmulțirea pîinilor sau vindecarea orbului, prin folosirea materiei. În credința Bisericii, creația și întruparea sînt inseparabile, iar ceea ce le unește este doctrina despre Treime. Orice paternitate în cer și pe pămînt derivă din unul Dumnezeu-Tatăl, așa cum ne învață Pavel în Efeseni 3,14-15. Dogma trinitară este marca adevăratei ortodoxii universale, indiferent de practicile dualiștilor de a se referi la ei înșiși ca fiind „Biserica catolică" sau „creștinii", iar la ortodocși ca fiind „romanii". În pofida importanței problemei originii răului pentru teologia dualistă, deosebirea fundamentală dintre aceasta și creștinismul ortodox era, așadar, dogma de la Niceea; și nu era o exagerare polemică, ci o recunoaștere validă a problemei atunci cînd preotul Cosma declara împotriva bogomililor: „Oricine nu crede în sfînta și nedespărțita Treime, să fie anatemizat".

Fot. *Man.* 2.9 (*PG* 102:100)

Fot. *Man.*3.6 (*PG* 102:1641)

Fot. *Man.*1.9 (*PG* 102:29)

Petr. Sic. *Ist.*10 (*PG* 104:1253)

Cosm. *Sl.* 26 (Popruženko 62-63)

Unul Dumnezeu – și Profetul Său

Secolul al VII-lea a consemnat un nou capitol în istoria relațiilor dintre iudaism și creștinism; dar tot în acest secol – așa cum obișnuiau să spună creștinii din Bizanțul de mai tîrziu „în zilele cînd Heraclie era împăratul romanilor" – pe teritoriile creștinătății răsăritene, a apărut cea mai puternică și mai organizată alternativă la creștinism de pînă la apariția, tot în Răsărit, a Cominternului, în secolul XX. Deși contemporanii creștini ai lui Mahomed nu l-au luat în seamă, ridicarea Islamului a însemnat că monoteismul trinitar apărat de ortodoxie împotriva evreilor și a dualiștilor se confrunta acum cu o nouă provocare: cea din partea religiei profetului. Era o provocare pentru care teologia creștină nu era pregătită prea bine. „În încercarea de a înțelege Islamul, Apusul [la fel ca și Răsăritul] nu putea dobîndi prea mult sprijin din Antichitate, după cum prezentul nu-i oferea prea multă alinare. Pentru o

Ioan Cant. *Or.* 1. pr. (*PG* 154:589); *V. Mah.* (*PG* 158:1077)

Eut. Zig. *Bog.* 21 (Ficker 99); Eut. Zig. *Panop.* 27.11 (*PG* 130 : 1308)

Vezi *supra* pp. 134-154

repudiau închinarea la icoane şi îi socoteau drept „ortodocşi şi credincioşi doar pe adversarii icoanelor", în special pe împăratul Constantin al V-lea. Spre deosebire de iconoclaşti, bogomilii nu au asociat această respingere a icoanelor cu precizarea că Euharistia este adevărata icoană a lui Hristos. Ortodocşii îi acuzau pe pavlicieni că, după

Petr. Sic. *Pred.* 3 1 (*PG* 104 : 1348)

Eut. Zig. *Anat.* 12 (*PG* 131 : 45)

Eut. Zig. *Bog.* 12 (Ficker 96); Eut. Zig. *Panop.* 27.17 (*PG* 130 : 1313)

părerea lor, cuvintele euharistice : „Luaţi, mîncaţi..." aveau un sens pur simbolic, iar pe bogomili îi acuzau că, în concepţia lor, „împărtăşirea cu cinstitul trup şi sînge... este împărtăşanie cu pîine şi vin obişnuite". Această „lipsă de respect faţă de mistica şi copleşitoarea jertfă" îi constrîngea pe ortodocşi să fie mai expliciţi în doctrina lor cu privire la prezenţa reală în Euharistie : „Ceea ce vezi este pîinea, care este pusă înainte, dar Sfîntul Duh, care pogoară şi sfinţeşte elementele puse înainte, este nevăzut. Ele nu sînt simboluri (ἀντίτυπα), ci, în realitate, sfîntul trup şi cinstitul sînge al Domnului şi Dumnezeului nostru, care

Petr. Sic. *Pred.* 3 2 (*PG* 104 : 1349)

fac astfel. Prin [trupul şi sîngele Domnului], noi, păcătoşii, sîntem sfinţiţi şi le primim spre iertarea păcatelor". Un dualism care oferă Satanei lumea fizică, materială, de dragul păstrării celei „spirituale", neagă, pînă la urmă, deopotrivă, lumea materială, creatură a lui Dumnezeu, şi pe cea spirituală ca natură a lui Dumnezeu.

Teofil. CP. *Ep. Petr. Bulg.* 172v (Petrovski 365)

Eut. Zig. *Panop.* 27,8 (*PG* 130 : 1304-1305)

Doctrina Sfintei Fecioare Maria a servit, încă o dată, la salvgardarea acestei combinaţii de material şi spiritual în întrupare, aşa cum a făcut şi în cazul nestorienilor şi iconoclaştilor. Pentru ortodocşi era evident că toţi dualiştii moşteniseră de la strămoşii lor gnostici un soi de oroare faţă de natura fizică a lui Hristos. Garantul acestei naturi era Fecioara Maria. Imediat după expunerea dualismului pavlicienilor, Petru din Sicilia s-a întors asupra viziunii lor despre Fecioară, potrivit căreia, nu se cuvine nici să

Petr. Sic. *Ist.* 10 (*PG* 104 : 1256)

Petr. Sic. *Pred* 2.1 (*PG* 104 : 1332)

Petr. Sic. *Pred.* 2 6 (*PG* 104 : 1337)

Cosm. *Sl.* (Popruženko 17)

Eut. Zig. *Bog.* 25 (Ficker 100); Eut. Zig. *Panop.* 27.22 (*PG* 130 : 1317)

fie numită „bună", mult mai puţin sfîntă şi nici să fie identificată ca Maică a lui Hristos. Afirmînd, dimpotrivă, că ea este „a doua în cinste doar după Dumnezeu, prima între toate creaturile, văzute şi nevăzute", el stabileşte o legătură logică strînsă între erezia lor privitoare la Fecioara Maria şi cea privitoare la Hristos. La fel, bogomilii „nu o cinstesc pe preamărita şi preacurata Născătoare de Dumnezeu", dar aruncă asupra ei tot soiul de invective. Se relatează chiar că ei pretindeau numele de *Theotokos* pentru fiecare dintre membrii comunităţii lor, în care, se spunea, sălăşluia Duhul Sfînt, şi că refuzau să acorde vreo prerogativă specială adevăratei *Theotokos*. Dacă, aşa cum pare să fi crezut diverşi dualişti, spiritualitatea şi

suveranitatea adevăratului și preînaltului Dumnezeu s-ar fi putut susține doar prin separarea Lui radicală de materie, de trupul omenesc și de orice alt rău, doctrinele ortodoxe despre Hristos și Fecioara Maria trebuie să fi fost un obstacol de netrecut pentru ei.

Pe de altă parte, pentru ortodoxie, realitatea întrupării, a asumării materialității unui trup omenesc, era indispensabilă mîntuirii și îndumnezeirii. Unimea Treimii nu trebuia să cedeze unei dualități de spirit și materie sau de bine și rău, căci Logosul întrupat a săvîrșit minuni precum înmulțirea pîinilor sau vindecarea orbului, prin folosirea materiei. În credința Bisericii, creația și întruparea sînt inseparabile, iar ceea ce le unește este doctrina despre Treime. Orice paternitate în cer și pe pămînt derivă din unul Dumnezeu-Tatăl, așa cum ne învață Pavel în Efeseni 3,14-15. Dogma trinitară este marca adevăratei ortodoxii universale, indiferent de practicile dualiștilor de a se referi la ei înșiși ca fiind „Biserica catolică" sau „creștinii", iar la ortodocși ca fiind „romanii". În pofida importanței problemei originii răului pentru teologia dualistă, deosebirea fundamentală dintre aceasta și creștinismul ortodox era, așadar, dogma de la Niceea; și nu era o exagerare polemică, ci o recunoaștere validă a problemei atunci cînd preotul Cosma declara împotriva bogomililor: „Oricine nu crede în sfînta și nedespărțita Treime, să fie anatemizat".

Fot. *Man.* 2.9 (*PG* 102:100)

Fot. *Man.* 3.6 (*PG* 102:1641)

Fot. *Man.* 1.9 (*PG* 102:29)

Petr. Sic. *Ist.* 10 (*PG* 104:1253)

Cosm. *Sl.* 26 (Popruženko 62-63)

Unul Dumnezeu – și Profetul Său

Secolul al VII-lea a consemnat un nou capitol în istoria relațiilor dintre iudaism și creștinism; dar tot în acest secol – așa cum obișnuiau să spună creștinii din Bizanțul de mai tîrziu „în zilele cînd Heraclie era împăratul romanilor" – pe teritoriile creștinătății răsăritene, a apărut cea mai puternică și mai organizată alternativă la creștinism de pînă la apariția, tot în Răsărit, a Cominternului, în secolul XX. Deși contemporanii creștini ai lui Mahomed nu l-au luat în seamă, ridicarea Islamului a însemnat că monoteismul trinitar apărat de ortodoxie împotriva evreilor și a dualiștilor se confrunta acum cu o nouă provocare: cea din partea religiei profetului. Era o provocare pentru care teologia creștină nu era pregătită prea bine. „În încercarea de a înțelege Islamul, Apusul [la fel ca și Răsăritul] nu putea dobîndi prea mult sprijin din Antichitate, după cum prezentul nu-i oferea prea multă alinare. Pentru o

Ioan Cant. *Or.* 1. pr. (*PG* 154:589); *V. Mah.* (*PG* 158:1077)

Southern (1962) 4-5
Eut. Zig. *Panop.* 28 (*PG* 130: 1332-1360)
Eut. Zig. *Panop.* 27 (*PG* 130: 1280-1332)
Man. II. Pal. *Dial.* pr. (Trapp 6)
Ioan D. *Disp. Sar.* (*PG* 96: 1348)
Apud Nich. Chon. *Thes.* 20 (*PG* 140: 123-38); *Anat. Sar.* (Montet 145-63)
Conf. Sar. (*PG* 154: 1152)
Leon III *Ep.* (Jeffery 282)
Teofil. *Cron.* A.M. 1620 (Boor 1: 399)

epocă evident dependentă de trecut pentru subiectele sale de discuţie, aceasta reprezenta o problemă serioasă". Eutimie Zigaben, în a sa *Panoplie dogmatică*, a dedicat capitolul final „sarazinilor" sau „ismaeliţilor", după ce în cel precedent se ocupase de bogomili. Polemica antimusulmană avea un loc important în teologia bizantină de-a lungul celei mai mari părţi a perioadei pe care o acoperă prezentul volum, de la Ioan Damaschin şi Theodor Abû Qurra pînă la teologii-împăraţi din Imperiul Bizantin tîrziu: Ioan al VI-lea Cantacuzino şi nepotul său, Manuel al II-lea Paleologul. Asemenea polemicii antiiudaice, această literatură lua uneori forma unor „dialoguri", unele dintre ele culminînd cu capitularea adversarilor şi trecerea lor la credinţa ortodoxă. Alte forme literare care au fost păstrate includ: o formulă de retractare pentru convertiţii de la Islam la creştinism, formulă care s-a păstrat în cel puţin două versiuni diferite; o *Mărturisire de credinţă împotriva sarazinilor*, care, din cauza citatului din Crezul apostolic şi a crezului atanasian, ar părea să fie de origine apuseană, chiar dacă este scrisă în greceşte; a doua pare a fi un schimb de corespondenţă prilejuit de „epistola dogmatică [pe care califul Omar] a trimis-o lui Leon [al III-lea] împăratul, socotind că-l poate convinge să accepte Isalmul (μαγαρίσαι)."

Leon III *Ep.* (Jeffery 282)
Bart. Ed. *Agar.* (*PG* 104: 1444)
Nichit. Biz. *Arab.* 2.26 (*PG* 105: 704)
Cydon. *Mah.* (*PG* 154: 1035-1052)
Ioan Cant. *Or.* 1.4 (*PG* 154: 601)
Bart. Ed. *Agar.* (*PG* 104: 1392)
Nichit. Biz. *Arab.* 19.82 (*PG* 105: 776)

Autentice sau pseudonime, asemenea lucrări ne oferă o imagine clară a temelor care par să fie cele mai importante pentru apărătorii ortodoxiei creştine în conflictul lor cu Islamul, chiar dacă ei au înţeles uneori greşit doctrina musulmană, la fel ca şi obiecţiile musulmane faţă de doctrina creştină. După ce acest conflict a devenit o parte obişnuită a teologiei bizantine, se impunea să se arate că „binecuvîntaţii noştri prelaţi, care au trăit în aceeaşi perioadă ca şi legislatorul vostru Mahomed", au scris despre el în amănunt, aşa încît nu era „necesar pentru noi să vă inoportunăm pe tema religiei voastre". Creştinii pretindeau că stăpînesc conţinutul Coranului şi chiar posedă copii ale acestuia în Biserica Înaintemergătorului (ὁ Πρόδρομος) (Ioan Botezătorul) din Damasc. În secolul al IX-lea, un cărturar bizantin, Nichita, a iniţiat o combatere a Coranului, capitol cu capitol, iar cîteva secole mai tîrziu, traducerea greacă a unui atac latin împotriva Coranului, îi furniza lui Ioan Cantacuzino mai multe informaţii despre această carte. Criticii creştini ai Islamului se puteau deci lăuda cu cunoaşterea „tuturor cărţilor voastre sfinte", pe care le atacau ca fiind „nimic altceva decît mitologie şi vrăjitorie".

Ioan Cant. *Or.* 4.1 (*PG* 154:684)

Nichit. Biz. *Arab.* 2. 28 (*PG* 105:705)

Conf. Sar. (*PG* 154:1157)

Spre deosebire de Vechiul Testament și de Noul Testament, Coranul era plin de contradicții. Stilul său nu era „nici profetic, nici istoric, nici legislativ, nici teologic", și totuși musulmanii pretindeau că a coborît din cer. Chiar și atunci cînd se accepta că această carte conține „multe adevăruri și afirmații adevărate despre Dumnezeu și despre Domnul nostru Iisus Hristos, lucruri pe care și noi le mărturisim", lucrul acesta era respins ca insuficient.

Apud Man. II Pal. *Dial.* 1 (Trapp 9)

Khoury (1966) 2:93

Leon III *Ep.* (Jeffery 295)
Teod. Abû Q. *Opusc.* 22.35 (*PG* 1552-53); *Conf. Sar.* (*PG* 154:1161)

Nichit. Biz. *Ep.* 2. 6 (*PG* 105:820)
Bart. Ed. *Agar.* (*PG* 104:1444-1445)

Învățătura Coranului și practicile Islamului dădeau ocazia teologilor creștini să abordeze o mare varietate de diferențe religioase în discuțiile purtate cu adversarii lor. O prezentare musulmană a diferențelor, „într-o manieră sistematică", începea cu întrebarea: „Ce credeți despre natura îngerilor și despre structura cerului și a pămîntului, a întregului cosmos?". Senzualitatea lui Mahomed... ca una dintre caracteristicile descrierii sale și a conduitei sale „morale", constituia obiectul unei atenții constante. Creștinii trebuiau să se apere împotriva acuzațiilor de sectarism și împotriva atacurilor asupra doctrinei Sfintelor Taine. Totuși, divergența fundamentală dintre cele două sisteme era cea exprimată în *Shahādah*, profesiunea de credință musulmană: „Nu este alt Dumnezeu decît Allah și Mahomed este profetul Său". Creștinilor le era familiară această mărturisire de credință, uneori cuvîntul „profet" fiind redat prin „apostol". Chiar dacă în dezbatere au apărut și alte chestiuni, două au provocat cea mai ascuțită confruntare și acestea erau următoarele: unul Dumnezeu și Mohamed ca profet al Său.

Meyendorff (1964) 125
Nichit. Biz. *Arab.* 2. 32 (*PG* 105:709)

V. Mah. (*PG* 158:1077)

Bart. Ed. *Moh.* 1 pr. (*PG* 104:1457; 1449)

Ioan Cant. *Or.* (*PG* 154:589)

Teod. Abû Q. *Opusc.* 25 (*PG* 97:1557-1561); *V. Mah.* (*PG* 158:1077)

În gîndirea bizantină, controversa cu Islamul a dat naștere la două viziuni diferite: „cea extremă și «închisă», care adopta o atitudine negativă extremă față de mahomedanism, considerîndu-l o formă de păgînism, și cealaltă, mai moderată, care încerca să evite ruperea tuturor contactelor și să păstreze o măsură a unei referințe comune, în particular, recunoașterea unei loialități față de monoteism". Prima dintre acestea era de departe cea mai tipică. Islamul era „o formă barbară de închinare", iar profetul însuși era „de trei ori blestematul Mahomed cel cu totul fără de Dumnezeu". El a împrumutat anumite lucruri din Vechiul Testament și unele din Noul Testament și a inventat „o religie sincretică" (σύνθετον θρησκείαν), un rezumat al tuturor ereziilor care s-au născut în Biserică. Viziunea musulmană despre Dumnezeu era atribuită de ortodocși influenței ariene, în timp ce, referitor la doctrina despre Hristos, se spunea că este nestoriană, după cît se pare,

Ioan Cant. *Apol.* 17 (*PG* 154:417); Ioan Cant. *Or.* 2.24 (*PG* 154:633)
Nichit. Biz. *Arab.* 32 (*PG* 105:712)
Ioan Cant. *Or.* 2.26; 4.2 (*PG* 154:649; 685)
Ioan Cant. *Or.* 3.7 (*PG* 154:673)
Ioan D. *Haer.* 101 (*PG* 94:764-773)
Max. *Ep.* 14 (*PG* 91:540)
2Tes. 2,3-4
Nichit. Biz. *Arab.* 9.63 (*PG* 105:749); Man. II Pal. *Dial.* 5 (Trapp 53-54)
Nichit. Biz. *Arab.* 4.46 (*PG* 105:732)
Ioan Cant. *Apol.* 2.5 (*PG* 154:453)
Deut. 6,4
Nichit. Biz. *Arab.* 9.61 (*PG* 105:748); Man. II Pal. *Dial.* 14 (Trapp 181-82)
Nichit. Biz. *Arab.* 1.12 (*PG* 105:685)
Teod. Abû Q. *Opusc.* 20 (*PG* 97:1545)
Vezi vol. I: 188-189

fiindcă separă pe omul Iisus de Logos. Sursa ideilor musulmane despre demoni era maniheismul, iar sursa credinţei că demonii vor fi mîntuiţi este Origen. Chiar şi „donatiştii eretici" erau blamaţi pentru erori musulmane. Pe temeiul acestei obîrşii, Ioan Damaschin includea Islamul în catalogul ereziilor creştine. El îl numeşte „înaintemergătorul lui Antihrist", aşa cum făcuse Maxim înaintea lui şi aşa cum vor face teologii de mai tîrziu, pe baza profeţiei despre „fiul pierzării", care „se va aşeza în Templul lui Dumnezeu". Şi totuşi, declarînd că „dumnezeul lui Mahomed este altul decît adevăratul Dumnezeu", aceşti teologi ridicau într-o formă acută problema monoteismului, în sensul că între Islam şi creştinism exista, doar în teorie, un fond comun, căci în practică sînt diferenţe fundamentale.

Cînd musulmanii luau faptul că creştinii îl adoră pe Hristos drept o dovadă că ei predică mai mult de un Dumnezeu, creştinii au ripostat că „noi ne închinăm la un singur Dumnezeu adevărat, Făcătorul cerului şi al pămîntului". Ca răspuns la critica musulmană, ei citau pasajul *Shema*. Aduceau astfel dovada că „Treimea este unită în cauzalitate şi în substanţă şi în suflare[1]". Aceasta era replica la atacul Coranului împotriva „celor care atribuie asociaţi lui Dumnezeu". Apărătorii ortodoxiei creştine refuzau să fie numiţi „asociaţionişti şi participaţionişti" (κοινωνταὶ καὶ ἑταιριοταί), întrucît ei atribuiau lui Dumnezeu felul de asociere şi participare care era parte a dogmei tradiţionale a Treimii. Tipul de monoteism pentru care creştinii se luptau era diferit de cel din definiţia lui Dumnezeu ca fiind „cu totul singur... fără nici un partener". Monoteismul constituia o bază pentru o declaraţie comună între Islam şi creştinism, dar creştinismul s-a simţit obligat încă de la începuturile sale să menţină monoteismul său într-o anumită tensiune cu convingerea sa, nu mai puţin centrală, că se cuvenea să vorbeşti despre Iisus Hristos ca fiind Dumnezeu. Critica musulmană, mai mult decît oricare altă ofensivă contemporană – a iudaismului, a elenismului sau a dualismului – a impus teologiei creştine obligaţia de a specifica de ce dogma Treimii nu presupune nici un fel de triteism.

Importanţa acestei obligaţii în argumentaţia creştină împotriva Islamului poate fi dedusă din importanţa acordată apărării dogmei trinitare în diverse tratate antimusulmane, unde „negarea Treimii de către islamici pare

1. În engl. *spiration* (n. tr.).

Daniel (1960) 173

Apud Eut. Zig. *Sar.* 1 (*PG* 131: 20-21)

Bart. Ed. *Agar.* (*PG* 104:1384-1385)

Nichit. Biz. *Ref. Ep.* 1.2 ; 2.1 (*PG* 105:809; 824)
Ioan Cant. *Apol.* 1.1 (*PG* 154: 381)
Ioan Cant. *Or.* 3.1 (*PG* 154:652)
Ioan Cant. *Or.* 4.3 (*PG* 154: 692)

Man. II Pal. *Dial.*10-19 (Trapp 120-241)

Apud Nicet. Chon. *Tez.* 20 (*PG* 140: 133)

Conf. Sar. (*PG* 154: 1152)

Teod. Abû Q. *Mim.* 3.7 (Graf 138)

Teod. Abû Q. *Opusc.* 8 (*PG* 97:1528)

Leon III. *Ep.* (Jeffery 300-301)

Nichit. Biz. *Arab.* 1.19 (*PG* 105: 693)

Nichit. Biz. *Ref. Ep.* 2.2 (*PG* 105:825)

să fie chestiunea fundamentală a diferențelor dintre cele două religii". „Cum se explică" – este pus să întrebe un interlocutor musulman, la începutul unuia dintre aceste tratate – „faptul că voi mărturisiți un politeism și introduceți «nașterea» în Dumnezeire și vorbiți, de asemenea, de Tatăl, de Fiul și de Sfîntul Duh ?". În mod similar, alte tratate introduceau în replicile lor la critica musulmană afirmarea dogmei Treimii, chiar și atunci cînd acest lucru nu fusese primul pe lista nemulțumirilor musulmane. Nichita din Bizanț relua problema Treimii la începutul primului său răspuns și, apoi, o trata pe larg în răspunsul al doilea. Ioan al VI-lea Cantacuzino își începea prima dintre *Apologiile* sale cu doctrina Treimii, la care revine în cel de-al treilea din *Discursurile* sale, folosind-o în perorația împotriva întregii învățături musulmane. Aproape jumătate din *Dialogurile cu un persan* ale lui Manuel al II-lea Paleologul era dedicată apărării doctrinei trinitare și concluziilor care se desprind din ea. Un neofit care trecea de la Islam la creștinism era pus să declare: „Mă lepăd... de toate cele pe care le-am afirmat, precum și de Mahomed însuși... Și cred în Tatăl și în Fiul și în Sfîntul Duh". O lucrare nedatată, *Mărturisirea de credință împotriva sarazinilor* începea cu afirmarea Treimii ca „unul, Preaînaltul Dumnezeu, Creatorul". Theodor Abû Qurra își dedica una dintre cuvîntările sale arabe respingerii acuzației că Treimea ar reprezenta un compromis al credinței monoteiste, iar în lucrările sale grecești căuta să dovedească faptul că Tatăl, Fiul și Sfîntul Duh sînt unul și același Dumnezeu. În acest sens, el îl întreba pe oponentul său musulman: „Dacă a coborît Coranul din cer și este Scriptură, atunci de ce negi că o altă carte care îl conține [Coranul] este la fel [una și aceeași Scriptură] ?"

Demonstrarea că doctrina trinitară nu înseamnă triteism presupune clarificarea diverselor aspecte ale doctrinei creștine. „Ne acuzați – spunea un creștin către un musulman – că recunoaștem trei dumnezei". Dar acuzația era dezavuată de pronunțarea „anatemei asupra oricui admite două sau trei divinități emanînd din origini diferite. În ce ne privește, noi știm doar un singur Dumnezeu". Chiar dacă se afirmau trei ipostasuri, al Tatălui, al Fiului și al Sfîntului Duh, aceasta nu însemna „că introducem trei dumnezei în Dumnezeire", căci cele trei ipostasuri au o natură și constituie o singură substanță. Era o calomnie din partea musulmanilor să acuze că o asemenea doctrină ar presupune atribuirea de „asociați" unicului Dumnezeu.

Pe de altă parte, ortodoxia creştină nu ar permite salvarea monoteismului cu preţul atribuirii unui principiu originar anterior pentru Tatăl, Fiul şi Sfîntul Duh; aşa cum recomanda insistent Răsăritul grecesc împotriva Apusului latin de-a lungul întregii acestei perioade, Tatăl era singurul principiu originar în Dumnezeire, atît pentru Fiul, cît şi pentru Sfîntul Duh. Învăţătura Coranului potrivit căreia Hristos trebuie numit „Logos" şi „Duh" le permitea apologeţilor creştini să întrebe: „Vreţi să spuneţi că înainte de a crea Logosul şi Duhul, Dumnezeu n-a avut nici Duh nici Logos?". În faţa unei asemenea întrebări, musulmanul „va pleca de la voi, neavînd ce să răspundă", iar doctrina Treimii va fi apărată de acuzaţii. Cele trei ipostasuri nu sînt trei Dumnezei, deoarece ceea ce au ele în comun este „unul Dumnezeu", pe cînd condiţia de Tată, Fiu şi Duh sînt distincte la fiecare dintre cele trei ipostasuri. Întrebarea care revenea constant din partea musulmană: „Cum poate naşte Dumnezeu un Fiu fără o femeie?" se baza pe o neînţelegere a ceea ce însemna „naşterea", cînd ea era atribuită divinităţii şi nu lumii fizice.

Nichit. Biz. *Ref. Ep.* 1.7 (*PG* 105:816)

Vezi *supra* p. 210

Ioan D. *Disp. Sar.*

Nichit. Biz. *Ref. Ep.* 2.4-5 (*PG* 105:828)

Ioan Cant. *Apol.* 1.1 (*PG* 154:381); Teod. Abû Q. *Opusc.* 20 (*PG* 97:1545)

Tocmai această întrebare stătea la baza unei alte neînţelegeri privitoare la dogma Treimii. Cultul creştin dedicat Maicii Domnului – şi, prin extensiune, cultul sfinţilor şi icoanelor, în general – părea să fie, pentru musulmani, o altă încălcare a credinţei monoteiste. „Ei spun" – relatau creştinii – că Biserica „cinsteşte trei persoane: Tatăl, Mama şi Fiul". Definirea Fecioarei Maria ca *Theotokos* era interpretată de musulmani ca o dovadă că aceasta era credinţa creştină. La această acuzaţie, creştinii au replicat: „Ascultaţi şi înţelegeţi că noi, creştinii, ne închinăm unui Dumnezeu... şi Fiului şi Logosului său, Hristos". Cît despre Maria, potrivit învăţăturii creştine ortodoxe, ea era o „creatură a lui Dumnezeu şi roaba Domnului", dar o roabă cu totul aparte; căci „mai credem şi mărturisim că nu s-a ridicat niciodată din bărbat şi femeie şi nici nu se va mai ridica pînă la sfîrşitul veacurilor vreo făptură umană asemenea ei". Născătoare de Dumnezeu cu siguranţă a fost, dar la fel de sigur e că nu este una dintre persoanele Treimii. Cinstirea ei nu este idolatrie, după cum nu este idolatrie nici cinstirea sfinţilor şi a icoanelor lor. „Cum se explică – se spune că întrebau musulmanii – faptul că voi vă închinaţi la nişte bucăţi de lemn sculptat şi la icoane într-un mod potrivit doar închinării la Dumnezeu?" Creştinii aveau tendinţa de a-şi întemeia apărarea icoanelor împotriva musulmanilor pe valoarea lor didactică, şi nu

Ioan Cant. *Apol.* pr. (*PG* 154:376)

Bart. *Agar.* (*PG* 104:1384)

Lc. 1,38

Ioan Cant. *Apol.* 3.9 (*PG* 154:520)

Eut. Zig. *Sar.* 6 (*PG* 131:25)

Ioan Cant. *Apol.* 3.12 (*PG* 154:529-532)

pe argumente hristologice folosite împotriva iconoclaştilor. Dacă scrisoarea antimusulmană atribuită împăratului iconoclast Leon al III-lea este autentică – sau se bazează cel puţin pe un original autentic care nu mai există – ea arată loialitatea chiar şi a iconoclaştilor faţă de cinstirea crucii, dar şi ezitarea lor în a acorda aceeaşi cinstire icoa-

Leo III. *Ep* (Jeffery 322).

nelor. În acelaşi timp, Leon vorbea în apărarea cultului moaştelor, „pe care Dumnezeu le declară a fi locul său de

Leo III. *Ep* (Jeffery 320)

sălăşluire". Chiar de campania ulterioară a împăratului împotriva icoanelor era inspirată sau nu de asemenea

Vezi *supra*, pp. 132-134

legături cu Islamul şi cu iudaismul, aşa cum mărturisesc adversarii că au descoperit, problema icoanelor rămîne o chestiune ce ţine de controversa dintre creştini şi musulmani (la fel ca şi cea dintre creştini şi evrei) cu privire la porunca de a adora un singur Dumnezeu şi nu pe altul.

Contraofensiva ortodoxiei creştine în această controversă a luat uneori forma ripostei că Islamul nu este de fapt atît de monoteist pe cît se mărturiseşte în teorie. Doctrina lui despre Dumnezeu, aşa cum era înţeleasă de

Nichit. Biz. *Arab*.1.29 (*PG* 105:708); Man. II. Pal. *Dial.* 11 (Trapp 134)

polemiştii bizantini, conţinea ideea că Dumnezeu este „cu totul rotund" (ὁλόσφαιρος). Datorată unei traduceri greşite din arabă, această interpretare a învăţăturii Coranului conducea la acuzaţia că monoteismul Islamului era materialist, aşa încît chiar şi cînd traducerea greşită a fost revizuită, doctrina musulmană părea să fie aceea că „Unul

Nichit. Biz. *Arab*.18.82 (*PG* 105:776)

este Dumnezeu; Dumnezeu este făcut din metal solid bătut" (ὁλόσφυρος). Mai mult chiar, practica religioasă a Islamului nu adera de fapt la monoteismul rigid pe care-l profesau teologii musulmani ca mijloc de apărare împotriva dogmei Treimii. Ioan Damaschin trasa o legătură directă între sanctuarul Ka'aba de la Mecca şi închinarea

Ioan D. *Haer.* 101 (*PG* 94:764)

la zeiţa Afrodita din acelaşi loc, înainte de venirea lui Mahomed. „Pînă în prezent", declară el, se poate vedea pe

Ioan D. *Haer.* 101 (*PG* 94:769)

ea „urma de sculptură" care a fost iniţial acolo. Duhurile şi alţi intermediari din credinţa musulmană erau o nouă dovadă că în Islam „numele «unul Dumnezeu» nu este

Nichit. Biz. *Arab.* 19.83 (*PG* 105:777)

decît un paravan" pentru o „adorare idolatră a creaturii şi un păgînism" care dezminte declaraţiile lui oficiale. Doctrina creştină a consubstanţialităţii Fiului şi a Duhului

Nichit. Biz. *Arab.* 1.8 (*PG* 105:680)

poate fi dovedită ca fiind în concordanţă cu monoteismul, dar practica musulmană a închinării, nu.

O formă deosebită a conflictului privind doctrina despre Dumnezeu era ciocnirea dintre învăţătura musulmană despre voinţa atothotărîtoare a lui Allah şi învăţătura creştină despre liberul arbitru, atît al lui Dumnezeu, cît şi

Becker (1912) 184

al omului, care „era unul dintre punctele principale din programul discuţiilor creştino-mahomedane". Într-un fel, această ciocnire dubla în argumentarea ei dezbaterile dintre ortodoxie şi dualism, căci în amîndouă reprezentanţii doctrinei creştine despre Dumnezeu erau constrînşi să susţină că unul Dumnezeu este Creatorul tuturor celor văzute şi nevăzute, dar nu era şi autorul răului. Tratatele polemice atribuite lui Ioan Damaschin împotriva celor două credinţe, dualismul şi mahomedanismul, ilustrau paralela, marcînd aceleaşi puncte şi folosind acelaşi vocabular în ambele direcţii. *Dialogul* său *împotriva maniheilor* introducea problema răului chiar de la primul paragraf, iar *Disputa dintre un sarazin şi un creştin* – cel puţin în versiunea ei mai completă – face acelaşi lucru. Înţelegerea musulmană a destinului şi înţelegerea bizantină a misiunii se ciocneau nu numai sub aspect politic, ci şi teologic, căci, tocmai ca o reacţie la cuceririle musulmanilor, grecii erau obligaţi să ridice cu amărăciune existenţială chiar problema sorţii şi a necesităţii asupra căreia susţineau dispute teoretice cu filozofii şi teologii Islamului.

Ioan D. *Man.* 1 (*PG* 94:1508)

Ioan D. *Disp. Sar.* (*PG* 96:1336-1337)

Credinţa larg răspîndită a teologilor creştini era că Islamul reprezenta un determinism perfect. Ei vedeau în el învăţătura că „Dumnezeu face tot ce vrea şi că este cauza tuturora, bune şi rele". Creştinii îl socoteau numai cauza binelui, musulmanii şi cauza răului. Aceasta înseamnă, bineînţeles, că Dumnezeu trebuie să fie şi „cauza păcatului", potrivit învăţăturii „necredinciosului Mahomed". Încă de la începuturile sale, polemica antimusulmană denunţa acest lucru ca fiind o idee care îl face pe Dumnezeu nedrept. Dumnezeu este însă judecătorul drept al binelui şi răului, deopotrivă, acordînd fiecăruia ceea ce i se cuvine, dar care nu poate fi nici judecător nedrept şi nici autorul răului. Problema principiului unic al creaţiei, în opoziţie cu dualismul, a fost îndelung cercetată, ortodoxia afirmînd paradoxul că „nimeni dintre noi nu poate să se scoale sau să se mişte fără Dumnezeu, şi totuşi, Dumnezeu nu vrea ca noi să furăm sau să comitem adulter". Chestiunea căpăta o semnificaţie deosebită atunci cînd era aplicată la ideea de mîntuire. Implicaţia poziţiei musulmane era că, de vreme ce sînt unii care nu sînt mîntuiţi, Dumnezeu fie că nu vrea, fie că nu poate să-i mîntuiască. În ochii creştinilor, ambele posibilităţi erau blasfemiatoare. Alternativa creştină la un asemenea determinism era să afirme voinţa mîntuitoare universală a lui Dumnezeu, dar să afirme şi voinţa liberă şi responsabilitatea omului.

Bart. Ed. *Mah.* (*PG* 104:1452)

Teod. Abû Q. *Opusc.* 35 (*PG* 97:1588)

Nichit. Biz. *Arab.* 21.85 (*PG* 105:780)

Ioan D. *Disp. Sar.* (*PG* 96:1336-1337)

Bart. Ed. *Agar.* (*PG* 104:1393)

Ioan D. *Disp. Sar.* (*PG* 96:1341)

Nichit. Biz. *Arab.* 2.30 (*PG* 105:709)

Ioan Cant. *Apol.* 4.8 (*PG* 154-557)

Ortodoxia creştină fusese pregătită parţial pentru această confruntare prin relaţia sa cu dualismul, dar multe dintre problemele fundamentale dintre creştinism şi Islam erau reiterări ale unei lungi dispute dintre creştinism şi iudaism. De fapt, tocmai relaţia dintre disputa creştinilor cu iudeii, pe de o parte, şi cea a creştinilor cu musulmanii, pe de alta, reprezenta un subiect de ceartă între musulmani şi creştini. „Presupun" – se spune că ar fi afirmat împăratul Leon al III-lea – „că nu sînteţi în necunoştinţă de cauză cu privire la vrăjmăşia care există între creştini şi iudei". Uneori musulmanii erau asociaţi cu evreii pe temeiul împotrivirii lor comune faţă de creştinism. Preluarea de către musulmani a unor obiceiuri iudaice, cum ar fi tăierea împrejur, constituia o ţintă a atacurilor creştine. Pe de altă parte, disputa cu Islamul oferea creştinilor un prilej de a-şi uni forţele cu iudaismul. Chiar dacă evreii erau „duşmanii credinţei", după cum spuneau creştinii către musulmani, ei au păstrat documentele primare ale revelaţiei şi se aflau, aşadar, în acord perfect cu Biserica în probleme cum ar fi doctrina despre creaţie. O asemenea reunire de forţe ar fi putut ajunge într-un punct în care creştinii să apere iudaismul în faţa Islamului, după cum se vede într-o replică adresată unei critici musulmane îndreptate împotriva amîndurora: „Chiar dacă [Mahomed] caută să-i facă pe creştini să suporte această [acuzaţie de politeism] întrucît ei mărturisesc atotcreatoarea şi de viaţă dătătoarea Sfîntă Treime, de ce face acelaşi lucru faţă de evrei, care pretind că posedă credinţa lui Avraam?". Ca urmaşi ai lui Avraam, prin soţia sa Agar şi fiul său Ismael, musulmanii au ajuns să fie numiţi „agareni" (Ἀγαρηνοί) sau „ismaeliţi" (Ἰσμαηλῖται). Chiar dacă polemiştii creştini contestau dreptul musulmanilor de a purta aceste nume, pentru creştini era o ocazie de a identifica creştinismul (şi nu iudaismul) cu Isaac şi, în felul acesta, să facă referire împotriva musulmanilor la porunca biblică de „a izgoni pe roaba aceasta [Agar] şi pe fiul ei [Ismael]".

Leon III. *Ep.* (Jeffery 288)
Doct. Iac. 5.17 (Bonwetsch 88)

Ioan Cant. *Apol* 1.4 (*PG* 154:393).
V. Mah (*PG* 158:1080); Man. II. Pal. *Dial.* 7 (Trapp 93)

Man. II. Pal. *Dial.* (Trapp 16-17)

Nichit. Biz. *Arab.* 5.52 (*PG* 105:737)

Fac. 16,15
Teod. Abû Q. *Opusc* 9 (*PG* 97: 1529); Bart. Ed. *Mah.* (*PG* 104:1448)

Fac. 21.10
Ioan Cant. *Apol.* 1.3; 4.2 (*PG* 154:388; 540)

Intrarea în disputa musulmano-creştină a acestui partener mai în vîrstă, iudaismul, a creat mai multe complicaţii, dintre care una mai însemnată era similitudinea dintre acuzaţiile musulmane împotriva creştinilor, pe de-o parte, şi cele creştine împotriva iudaismului, pe de alta. Atunci cînd Moise a venit într-o lume înţesată de idolatrie, care parte a lumii era corectă? – întreba musulmanul. Creştinul răspundea: „Aceea care l-a urmat pe Moise în iudaism". Şi atunci cînd Hristos a venit în iudaism, care

parte era dreaptă? Cea care a acceptat creştinismul, era răspunsul creştinului. Atunci cine este drept, acum cînd Islamul a venit? Creştinul a răspuns că cei ce au rămas de partea creştinismului sînt corecţi. A existat o „revelaţie progresivă" (προκοπή) de la Moise la Hristos, dar nu un progres similar şi de la Hristos la Mahomed. Cele trei ere profeţite de Daniel însemnau că venirea lui Hristos a inaugurat ultima religie din istoria omenirii. Adversarii creştini ai Islamului socoteau că sînt în măsură să susţină că adepţii lui Mahomed nu puteau să-l evalueze cu adevărat; dar creştinii puteau, întrucît creştinismul era mai vechi decît Islamul. Avînd un asemenea temei, ei încercau să răspundă recunoaşterii de către musulmani a lui Hristos ca „Duhul... şi sufletul şi Logosul Dumnezeului celui viu", dar şi ca unul „care l-a iubit pe Mahomed cel mai mult" şi a vrut să-l mîntuiască.

Teod. Abû Q. *Conc.* 9 (*PG* 94 : 1596); Nichit. Biz. *Arab.* 10.65 (*PG* 105 : 753); Dan. 7,7; Leon III. *Ep.* (Jeffery 294); Bart. Ed. *Agar.* (*PG* 104 : 1417); Man. II. Pal. *Dial.* 2 (Trapp 18)

Ca parte a acestei viziuni privind relaţia dintre Moise, Hristos şi Mahomed, ca fiind cei trei legiuitori, musulmanii acuzau Biserica că a eliminat din Evanghelii profeţiile despre Mahomed, precum afirmaţia lui Hristos: „Vă voi trimite vouă un profet numit Mahomed". Discuţia pe marginea acestei acuzaţii a devenit un loc comun în literatura antimusulmană. Subliniind larga împrăştiere a Evangheliilor în multe limbi, creştinii puteau să întrebe cum se face că nici una dintre ele nu conţine pretinsa declaraţie a lui Hristos despre Mahomed. În plus, „adevărul Evangheliei şi credinţa creştinilor sînt vizibile prin conservarea intactă în egală măsură a trăsăturilor [lui Hristos]: cele care sînt cele mai înalte şi cele care sînt cele mai smerite". Căci, dacă – aşa cum acuză musulmanii – creştinii ar fi falsificat textul Evangheliilor, n-ar fi îndepărtat pasajele jenante care vorbesc despre smerenia lui Hristos? Interpretarea creştină a intrării lui Hristos în Ierusalim în Duminica Floriilor, ca o împlinire a profeţiei Vechiului Testament, părea să justifice exegeza musulmană a unei alte profeţii: „Şi a văzut doi călăreţi, unul pe un asin şi celălalt pe o cămilă". Primul era Hristos intrînd în Ierusalim, iar al doilea Mahomed, în Hegira. Totuşi, potrivit exegezei creştine, cei doi călăreţi erau amîndoi reprezentări profetice ale lui Hristos. Cearta despre textul corect al Noului Testament şi despre interpretarea corectă a Vechiului Testament ţine de disputa legată de întrebarea dacă profeţia biblică se referă numai la Hristos sau şi la Mahomed. Creştinii vedeau Coranul ca o dovadă că Mahomed nici măcar nu citise Pentateuhul. El şi adepţii săi declarau

Ioan Cant. *Apol.* 4.3 (*PG* 154 : 540); *Apud* Teod. Abû Q. *Opusc.* 19 (*PG* 97 : 1544); Ioan Cant. *Apol.* 4.1 (*PG* 154 ; 533); Ioan Cant. *Or.* 1.10 (*PG* 154 : 605); Leon III. *Ep.* (Jeffery 297); Leon III. *Ep.* (Jeffery 311); Mt. 21,4-5; Zah. 9,9; Is. 21,7 (LXX); Leon III. *Ep.* (Jeffery 327); Nichit. Biz. *Arab.* 11.66 (*PG* 105 : 756)

Ioan Cant. *Apol.* 1,19 (*PG* 154:433)
Matei 12,31

Leon III. *Ep.* (Jeffery 294)

Deut. 18,15; Fap. 3,22

Atan. *Ar.* 1,54 (*PG* 26:125)

Ioan Cant. *Apol.* 4,4 (*PG* 154:541)

Leon III. *Ep.* (Jeffery 303)

Ioan Cant. *Apol.* 1,5 (*PG* 154:393-396); Ioan Cant. *Or.* 1,4 (*PG* 154:601)

Ioan D. *I.Cor.* 12,3 (*PG* 95:664)

Ioan Cant. *Or.* 1,3 (*PG* 154:593)

Bart. Ed. *Agar.* (*PG* 104:1392)

Teod. Abû Q. *Opusc.* 19 (*PG* 97:1544)

Nichit. Biz. *Arab.* 13,69 (*PG* 105:760)

că acceptă Evangheliile, dar le negau în fapt. Aceasta era o blasfemie împotriva Sfîntului Duh, „care constă în înlocuirea Acestuia cu o persoană cu totul neștiutoare în cele ale Sfintelor Scripturi".

Profeția biblică autentică este cea care vorbește despre Hristos și despre Biserică. Mai exact, făgăduința despre profetul ce va veni nu trebuia căutată în asemenea interpolări cum ar fi : „Voi trimite vouă un profet pe nume Mahomed", ci în adevăratele cuvinte ale lui Moise către copiii lui Israel: „Prooroc din mijlocul tău și din frații tăi, ca și mine, îți va ridica Domnul Dumnezeul tău : pe Acela să-l ascultați". Folosirea acestor cuvinte împotriva iudaismului a pregătit exegeza creștină pentru conflictul ei cu Islamul. Moise profețise venirea lui Hristos. Era un act de loialitate față de Moise cînd cineva îl urma pe Hristos ; dar nu au existat profeții similare despre Mahomed și nici nu puteau să existe, căci toți adevărații profeți s-au ridicat din sînul iudaismului. E adevărat, de la moartea lui Moise s-au perindat mulți profeți, dar profeția despre cineva precum Moise putea să se refere doar la acel unic profet, „cel mai puternic dintre ei, și care vestește lucruri greu de crezut". Vocea profetică îl recunoaște unanim pe Hristos ca împlinire a prezicerilor ei și ca cel ce este „Profetul" prin excelență, în sens unic. Mahomed nu putea cita asemenea mărturii în sprijinul titlului de „profet", pe care l-a uzurpat. Astfel, dezbaterea în legătură cu legitimitatea acelui titlu pentru el s-a reunit cu cea despre monoteism, pentru a deveni cea de-a doua temă importantă a conflictului dintre creștinii ortodocși și cei care profesau credința că „nu este alt Dumnezeu decît Allah, iar Mahomed este profetul Său".

Definiția general acceptată a unui prooroc era aceea că „cel care proorocește este prooroc adevărat în măsura în care îl numește Domn pe Iisus". Aceasta nu exclude și proorocirea despre istoria lui Israel și alte asemenea lucruri, dar toată această lucrare ține de Hristos, dacă este proorocie adevărată. Sînt două semne distinctive ale unui profet : unul este acela că el poate prezice viitorul și celălalt că poate săvîrși minuni. Un adevărat trimis al Domnului este unul „anunțat din vechime sau care, prin minuni, se arată pe sine vrednic de încredere". Pe lîngă darul proorociei și al săvîrșirii de minuni, un profet se distinge prin podoaba vieții sale sfinte și prin cunoașterea superioară a adevărului divin. Mahomed n-a împlinit nici una dintre aceste condiții care l-ar fi legitimat ca profet autentic. „De

vreme ce îl numiţi profet" – îl provoca un creştin pe musulmanul cu care se afla în dispută – „arată-mi ce a profeţit el vreodată şi ce cuvînt al său s-a împlinit, ce poruncă dă sau ce semn sau minune a săvîrşit vreodată". Chiar dacă Mahomed „s-a numit pe sine profet şi apostol al lui Dumnezeu", el nu a fost aşa ceva, ci „apostolul şi profetul tatălui minciunilor". Dacă musulmanul afirmă că îl cunoaşte pe Dumnezeu prin Mahomed şi că, în consecinţă, Mahomed este profet, creştinul trebuie să-i spună adevărul despre aşa-numitul profet. Adevărul este că el a fost cămilar şi a fost implicat în activităţi puţin onorabile. Cînd a ajuns la sfîrşitul vieţii, a murit şi a fost înmormîntat; şi, astfel, cînd musulmanii se roagă, ei se aşază pe pămîntul în care a fost îngropat profetul şi se adresează cerului, în care Hristos trăieşte şi împărăţeşte. Între timp, creştinii sînt moştenitorii împărăţiei cerurilor, solii credinţei ortodoxe şi discipolii adevăraţilor profeţi; ei resping, aşadar, pretenţia lui Mahomed de a fi profet şi îl anatemizează ca impostor.

Dacă numele de „profet" era prea mare pentru Mahomed, nu era însă îndeajuns de mare pentru Hristos. Hristos însuşi a arătat aceasta cînd a spus că „legea şi proorocii au fost pînă la Ioan [Botezătorul]; de atunci împărăţia lui Dumnezeu se binevesteşte". Hristos a venit ca împlinire a profeţiei lui Moise şi a altor profeţi şi, pentru acest motiv, ca sfîrşit al profeţiei. Ioan Botezătorul este ultimul; după el nu vor mai fi proorociri, acum cînd cel proorocit a venit el însuşi. Întrucît acesta fusese locul lui Ioan în istoria profeţiei evreieşti, Mahomed se temea că poporul va spune: „Nouă nu ni s-a promis un alt prooroc după Hristos. Atunci de unde te numeşti tu însuţi apostol al lui Dumnezeu şi prooroc?". Ioan Botezătorul a devenit un subiect preferat în disputele musulmano-creştine. Dacă musulmanii erau de acord cu creştinii că el a fost un mare profet, întrebarea este: „Ce a profeţit el? Evident, nimic altceva decît despre Hristos". Aceasta îi conferă lui Ioan calitatea de profet, dar îl descalifică pe Mahomed; şi îl pune pe Hristos într-o poziţie care transcende categoria proorocului, ca unul pe care toţi proorocii, de la Avraam, Moise şi pînă la Ioan Botezătorul l-au mărturisit.

Cel convertit de la Islam la creştinism era pus să declare următoarele: „Eu... anatemizez învăţătura lui Mahomed care spune că Hristos nu este Fiul lui Dumnezeu, ci apostol şi profet". Creştinii din perioada timpurie nu erau mulţumiţi cu identificarea Domnului ca apostol şi profet, ci l-au

Bart. Ed. *Agar.* (*PG* 104:1389)
Ioan Cant. *Or.* 1.1 (*PG* 154:592)
Nichit. Biz. *Arab.* 7.57 (*PG* 105:744)
In. 8,44

Bart. Ed. *Agar.* (*PG* 104.1388)
Nichit. Biz. *Arab.* 2.32 (*PG* 105:713)

Bart. Ed. *Agar.*(*PG* 104:1412); Eut. Zig. *Sar.* 16 (*PG* 131:37)

Bart. Ed. *Agar.* (*PG* 104·1444); Nicet. Chon. *Tez.* 20 (*PG* 140:124)

Rom. Mel. *Imne* 21.13 (SC 114:36)

Lc. 16,16

Teod. Abû Q. *Conc.* (*PG* 94 1597)

Ioan Cant *Apol.* 1.3 (*PG* 154:389-392)

Nichit. Biz. *Arab.* 5.50 (*PG* 105.736)
Ioan D. *Disp. Sar.* (*PG* 96.1348); Teod. Abû. Q. *Opusc.* 38 (*PG* 97·1593-1596); Man. II Pal. *Dial.* 12 (Trapp 152-153)
Ioan Cant. *Apol.* 1.15 (*PG* 154·417)

Ioan Cant. *Apol.* 1.17 (*PG* 154:424)

Apud Nicet. Chon. *Tez.* 20 (*PG* 140:129); *Anat. sar* (Montet 153)

Teod. Abû Q. *Mim.* 2,2 (Graf 129-30)

numit Fiul lui Dumnezeu. Dacă ar fi fost „doar profet, ar fi trebuit să spună: «ca să te cunoască pe Tine, singurul Dumnezeu adevărat și pe Moise cu ceilalți profeți, și apoi pe Iisus»". Or, pe baza comparației noutestamentare a lui Hristos cu îngerii, am putea sublinia că nu vreunui înger sau profet i-a spus Dumnezeu: „Eu astăzi Te-am născut". Accentuarea de către Teodor de Mopsuestia și nestorieni a lucrării învățătorești a lui Hristos a ajutat la discreditarea numelui de „profet" ca termen pentru Mîntuitorul. Dacă am folosi acest titlu, susținea Chiril al Alexandriei, ar însemna că recunoaștem faptul că Domnul nu a fost „un profet printre alții" și nu a avut pur și simplu „harul profeției", ci firea lui Dumnezeu ca Logos al său. În consecință, scriind în aparență fără referire la întîlnirea cu Islamul, Maxim putea să denunțe ca erezie nestoriană ideea că Hristos ar fi doar profet, înzestrat cu harul profeției. Biserica nu era pregătită să se ocupe de folosirea de către musulmani a acestui nume pentru Hristos, în pofida impecabilei sale autorizări biblice, căci părea a face din Hristos „un profet printre alții". Moise și Ilie au apărut împreună cu Hristos pe munte la Schimbarea la Față, ca profeți, pentru a „dovedi definitiv că el este Stăpînul și Domnul tuturor profeților și al întregii creații". Așa cum înțelegerea musulmană a monoteismului a constrîns gîndirea creștină să afirme dogma Treimii, tot așa versiunea musulmană asupra profetismului evoca o apărare a dogmei persoanei lui Hristos.

In. 17,3 ; Leon III. *Ep.* (Jeffery 312)

Evr. 1,5

Ps. 2,7

Bart. Ed. *Agar.* (*PG* 104 : 1401)

Chir. *Chr. un* (SC 97 : 422-24)

Max. *Opusc.* 2 (*PG* 91 : 40)

Nichit. Biz. *Arab.* 2.31 (*PG* 105:712); Bart. Ed. *Mah.* (*PG* 104 : 1453)

Mt. 17,3
Ioan Cant. *Apol.* 2.5 (*PG* 154 : 461)

Coranul oferea un anumit temei pentru această apărare cînd îl identifica pe Hristos nu numai ca profet, ci și ca Logos. „Dacă Hristos este Logosul lui Dumnezeu" – ar putea întreba creștinii – „cum se face că îl numiți profet ?". Cel ce este, potrivit Coranului, „apostolul lui Dumnezeu și Logosul Său" trebuia să fie mai mult decît apostol. În platonismul creștin al teologiei bizantine, titlul de „Logos" însemna că el a produs „cauzele tuturor lucrurilor, adică paradigmele, care mai sînt numite idei", de la care au venit, în schimb, lumea rațională și cea văzută. Aceasta nu era lucrarea unui simplu profet. Chiar și cînd doctrina platonică a ideilor nu oferea temeiul pentru înțelegerea creștină a lui Hristos ca întrupare a Logosului creator, mărturia împotriva Islamului începea de la Logos. Pentru Ioan Damaschin, forma corectă a acestei declarații era: „Mărturisesc un singur Logos al lui Dumnezeu, necreat în ipostasul său". Teodor Abû Qurra, scriind în arabă, formula aceasta astfel: „Allah și Logosul său și Duhul său sînt un

Ioan Cant. *Or.* 4.3 (*PG* 154 : 689)
Bart. Ed. *Agar.* (*PG* 104 : 1396)

Nichit. Biz. *Arab.* 4.49 (*PG* 105 : 736)

Ioan Cant. *Or.* 3.3 (*PG* 154 : 653)

Ioan D. *Disp. Sar.* (*PG* 96 : 1344)

Teod. Abû Q. *Mim.* 3,22 (Graf 156)

Dumnezeu". Bartolomeu din Edessa dădea următoarea replică privind folosirea în Coran a termenului „Logos":

Bart. Ed. *Agar.* (*PG* 104:1409)

„Cît despre mine, ştiu Logosul lui Dumnezeu ca «lumină din lumină»". Din cauză că, în ostilitatea lor nechibzuită faţă de triteism, musulmanii respingeau Treimea, chiar şi folosirea de către ei a doctrinei Logosului era silită să reflecte această greşeală.

La fel se întîmpla şi cu interpretarea dată de ei naşterii lui Iisus Hristos din Fecioara Maria. Creştinii erau mereu

Bart. Ed. *Mah.* (*PG* 104:1452); Ioan Cant. *Apol.* 1,19 (*PG* 154:437), Ioan Cant. *Or.* 1,4 (*PG* 154:657)

surprinşi să descopere că, împreună cu diferite viziuni false despre sine, Mahomed a învăţat că Hristos s-a născut dintr-o fecioară. Pentru a explica o asemenea dovadă neaşteptată de ortodoxie la „înaintemergătorul lui Antihrist", ei au formulat un principiu de interpretare, şi anume, că

Nichit. Biz. *Arab.* 28,101(*PG* 105:800)

„el mărturisea naşterea din fecioară ca un act de obrăznicie şi contrar propriilor sale dorinţe". Cît de mare era ignoranţa lui Mahomed în privinţa Fecioarei Maria se poate vedea şi din presupunerea greşită că Treimea creştină se compune din Tată, Mamă şi Fiu. O dovadă în plus

[Ieş. 15,20-21; Num. 12,1-5,10,15; 20,1; 26,59 – n. tr.]
Leon III *Ep.* (Jeffery 309); Nichit. Biz. *Arab.* 2,29; 3,43 (*PG* 105:708, 728); Ioan Cant. *Or.* 3,8 (*PG* 154:676)
Nichit. Biz. *Arab.* 25,93 (*PG* 105:780)

vine din identificarea în Coran a Fecioarei Maria, maica lui Hristos „cu Miriam (Maria), sora lui Moise – o confuzie asupra căreia criticii creştini au comentat deseori, exclamînd: „Oh, ce mult a trăit Fecioara!". Cert este însă că „nu mai există în tot *Qur'an*-ul alt loc care să se asemene cu căldura cu care se vorbeşte aici despre Hristos şi Maica sa. Hristos este prezentat ca o fiinţă unică, dar personalitatea Maicii sale apare chiar cu şi mai mare strălucire. *Qur'an*-ul inspiră o evlavie faţă de Maria, pe care musul-

Daniel (1960) 175

manii ar fi putut-o duce mai departe". Atunci cînd creştinii, ca răspuns la Islam, accentuau rolul Fecioarei aşa cum

Ioan Cant. *Apol.* 1,16;18 (*PG* 154:417; 425)

reiese din profeţia Vechiului Testament, ei ataşau, cel puţin în parte, mariologia lor la cea a Coranului. Ei trebuiau să admită că „în tot Coranul nu apare nici o laudă la adresa lui Mahomed şi a mamei sale, Aminah, aşa cum găsim despre Domnul Iisus Hristos şi Sfînta Fecioară

Bart. Ed. *Agar.* (*PG* 104:1397)

Maria, Născătoarea de Dumnezeu". De asemenea, recunoşteau că, spre deosebire de anumite erezii creştine, Islamul nu a negat realitatea firii omeneşti a lui Hristos,

Ioan Cant. *Apol.* 2,21 (*PG* 154:477); Teod. Abû Q. *Opusc.* 32 (*PG* 97:1583-1584)
Ioan Cant. *Apol.* 2,26 (*PG* 154:488)

chiar dacă învăţa că altcineva fusese răstignit în locul său. Cei ce aderaseră la Islam erau „în eroare cu privire la tot ceea ce ţinea de Hristos", inclusiv asupra unor chestiuni în care exista o concordanţă între doctrina musulmană şi hristologia ortodoxă a Bisericii. Ei nu vedeau că numai ca om desăvîrşit şi Dumnezeu desăvîrşit el putea

Leon III *Ep.* (Jeffery 284)

să constituie obiectul credinţei.

În legătură cu dezvoltarea doctrinei în creştinătatea răsăriteană aşa cum o descriem în acest volum, putem spune că „cea mai importantă" consecinţă a confruntării cu Islamul a fost faptul că, „de secole, creştinismul bizantin era ţinut în defensivă". Asta înseamnă că preocuparea faţă de cultul liturgic, care fusese tema controverselor iconoclaste, a devenit atît de dominantă pentru creştinii bizantini încît ei ajungeau să „simtă că o asemenea existenţă era una normală". Din punct de vedere doctrinar, aceasta servea la întărirea „vechiului instinct bizantin pentru conservatorism, care reprezintă şi forţa principală, dar şi slăbiciunea principală a creştinismului răsăritean". Un asemenea conservatorism era privit ca fiind „ultimul refugiu care putea asigura supravieţuirea în faţa Islamului". Aşadar, într-un fel, definirea de sine pe care creştinismul răsăritean a formulat-o ca răspuns la ameninţarea musulmană era cea mai comprehensivă şi mai credincioasă, de vreme ce forma ei era determinată nu de lupte interne din cuprinsul creştinătăţii răsăritene sau apusene, ci de necesitatea de a formula pe scurt esenţa Evangheliei. Nu exista probabil o apologie împotriva Islamului care să fi reuşit mai deplin decît tratatul *Despre singura cale de mîntuire a omului*, scrisă de filozoful aristotelian şi cărturarul teolog Gheorghe Scholarios.

Meyendorff (1964) 131-32

Ghe. Schol. *Sal.* (Petit 3:434-452)

În apologia sa, Scholarios prezenta o expunere irenică şi totuşi fermă a doctrinei creştine despre mîntuire, „fără de care este imposibil ca omul să-şi împlinească menirea". În centrul acestei doctrine este monoteismul trinitar. Omul a pierdut calea mîntuirii cînd s-a îndepărtat de credinţă în unul Dumnezeu adevărat şi s-a întors către închinarea la mai mulţi dumnezei. Dar Dumnezeu a hotărît să anuleze pierderea, dînd mai întîi legea naturală, apoi (cînd aceasta nu a mai fost de ajuns) trimiţînd pe Moise, legiuitorul. Iar apoi, ca un punct culminant al revelaţiei şi mîntuirii sale, Dumnezeu l-a trimis pe Fiul Său, a cărui venire nu însemna tăgăduirea, ci desăvîrşirea legii lui Moise. Credinţa în Fiul lui Dumnezeu este, de fapt, singurul monoteism autentic, căci Dumnezeu-Tatăl a poruncit ca Fiul să fie cinstit, şi Fiul a făcut cunoscut că „este un singur Dumnezeu, care este simplu, în cel mai înalt grad, depăşind tot ce este compus". Mîntuirea a venit de la „unul şi singurul Dumnezeu întreit în persoane", după cum spune Scholarios în încheierea mărturisirii sale. O afirmare atît de obiectivă şi de sensibilă despre caracterul distinctiv al Evangheliei venea cu o anumită încărcătură

Ghe. Schol. *Sal.* 1 (Petit 3:435)

Ghe. Schol. *Sal.* 3 (Petit 3:437)

Ghe. Schol. *Sal.* 5 (Petit 3:438)

Ghe. Schol. *Sal.* 9 (Petit 3:442)

Ghe. Schol. *Sal.* 14 (Petit 3:445)

Ghe. Schol. *Sal.* 21 (Petit 3:452)

de semnificații din partea lui Scholarios, căci el se va numi Ghenadie al II-lea și va fi primul patriarh al Constantinopolului de după cucerirea cetății de către turci, în 1453. El a scris mărturisirea ca răspuns la cererea sultanului Mahomed al II-lea de a pune la îndemîna lui un rezumat al învățăturii creștine.

Dumnezeul filozofilor

Conflictul cu diverse sisteme necreștine a făcut necesar ca ortodocșii creștini să-și precizeze relația cu gîndirea greacă. Apologeții împotriva iudaismului afirmau că creștinismul a preluat iudaismul de la evrei, a abolit doctrinele astrale ale perșilor și a scăpat atît de erorile lui Platon, cît și de cele ale lui Homer. Definiția răului nu ca o realitate pozitivă în sine, ci doar absență a binelui reprezenta un sprijin important în problema antidualistă, dar clarificarea definiției rămînea o îndatorire a filozofului creștin. Mai ales în conflictul cu Islamul, tradiția filozofică grecească și relația creștinătății cu aceasta aveau să joace un rol important, într-o oarecare măsură și pentru că „oamenii înțelepți și inteligenți ai acestui neam [arabii] au deprins înțelepciunea de la greci", printr-un transplant de cărți și idei care a fost numit „cel mai uimitor eveniment din istoria gîndirii". Participanții musulmani la dialogul cu creștinii erau știuți ca unii care cereau dovezi pentru învățătura creștină „nu doar din Scriptură, ci și din ideile recunoscute universal". În schimb, reprezentanții creștini afirmau că ceea ce ei mărturiseau împotriva Islamului era „în conformitate cu Sfînta Evanghelie și cu rațiunea". Ei declarau deschis că împărtășesc cu adversarii lor musulmani anumite premise filozofice comune, cum ar fi identitatea substanței lui Dumnezeu cu atributele sale, și aduceau de aici argumente în favoarea doctrinei creștine. Iudaismul, dualismul și mahomedanismul, toate cereau creștinismului să-și clarifice atitudinea față de elenism.

Trof. Dam. 2.2.2 (PO 15:218-19)

Vezi *supra* p. 247

Psell. *Doct.* 96 (Westerink 55)

Ioan Cant. *Or.* 2.5 (*PG* 154:617)

Southern (1962) 9

Apud Teod. Abû Q. *Opusc.* 22 (*PG* 97:1552-1553)

Conf. Sar. (*PG* 154:1169)

Nichit. Biz. *Arab.* 1.8-9 (*PG* 105:680-681)

O asemenea clarificare ar fi fost necesară chiar și dacă n-ar fi fost adversari externi, datorită însuși caracterului culturii bizantine. În Bizanț „ajungeai teolog" nu prin studiul unui curriculum teologic formal, ci „pe calea educației clasice generale a bizantinilor, care începea cu studiul gramaticii și ajungea la retorică și filozofie". Mulți lideri ai teologiei bizantine de care ne-am ocupat, exemplificau

H.G. Beck (1966) 77

acest elenism creștin în gîndirea și limbajul lor ; de pildă, patriarhul Fotie. Un alt reprezentant de seamă al elenismului creștin din timpul „renașterii literare [care] a înflorit la Constantinopol sub auspiciile împăratului [Constantin Monomahul, din secolul al XII-lea]” era Mihail Psellos. El știa pe de rost întreaga *Iliadă* încă de cînd era copil și era capabil să citeze din ea chiar și pentru informații destul de întîmplătoare, așa cum făceau și alții, bineînțeles. În căutarea sa filozofică, el trecuse prin aritmetică, geometrie, astronomie și muzică, la început toate în forma care fuseseră cultivate de Grecia antică. Propriile sale gusturi literare și stilistice îl determinau să obiecteze cu tărie față de forma anumitor feluri de literatură duhovnicească și aghiografică, pe care o considera ridicolă și incapabilă să convingă sau să convertească pe cineva, pentru că ridicolă era maniera în care erau prezentate trăirile sfînților. Cu toate acestea, elenismul său creștin nu l-a orbit într-atît încît să-l conducă la „erezia” intrinsecă „vechiului elenism” sau la necredința păgînă, care nu sînt compatibile cu Evanghelia creștină. Bizantinii recunoșteau că grecii, neavînd nici Biblia și nici profeții, pur și simplu nu aparțin aceleiași categorii din care fac parte evreii sau chiar musulmanii. Chiar dacă unii greci, și în special, filozofii, cunoscuseră cîte ceva despre Dumnezeu, cunoașterea și speranța lor erau destul de imperfecte în comparație cu cele ale evreilor.

Vogt (1936) 114

Psell. *Doct.* 180 (Westerink 90)
Nichit. Biz. *Arab.* 17.74 (*PG* 105:765)
Psell. *Cron.* 6.38-39 (Renauld 1:136)

Psell. *Enc. Sim. Met.* (Kurtz 1:100-101)

Psell. *Acc. Cerul.* 8 (Kurtz 1:239-240)

Ioan Cant. *Apol.* 1.16;18 (*PG* 154:417; 425)

Trof. Dam. 3.3.3 (*PO* 15:241)

Limitarea oricărui elenism creștin era, așadar, norma ortodoxiei creștine, care avea prioritate față de acesta. Toți eleniștii creștini preferau „să predice, chiar și cu o bîlbîială, adevărul [Evangheliei]” decît „să spună minciuni, fie și cu elocvența și puterea unui Platon”. Nu se putea îngădui să alegi și să culegi din tradiția ortodoxă, acceptînd unele părți și respingînd altele. Mai exact, trebuiau folosite afirmațiile clare și explicite ale Părinților ca un instrument ermeneutic pentru a rezolva dificultățile afirmațiilor lor obscure. Psellos era conștient că „celebrul Origen... a fost pionierul întregii noastre teologii și a pus fundațiile ei, dar, pe de altă parte, toate ereziile își găsesc originea în el”. De aceea, el face tot posibilul să evite acele elemente din moștenirea filozofiei grecești care l-au condus pe Origen pe un drum greșit și cultivă doctrinele ortodoxe prin care sufletele oamenilor sînt vii. Testul ortodoxiei unui teolog era de multă vreme doctrina despre Fecioara Maria. Psellos nu numai că a interpretat Cîntarea Cîntărilor ca o profeție a Născătoarei de Dumnezeu, dar,

Psell. *Pr. Fil. Pust.* (*PG* 127:707-8)

Psell. *Ac. Cerul.* 4 (Kurtz 1:234)

Psell. *Ac. Cerul.* 20 (Kurtz 1:258-59)

Psell. *Cant.* 2.6; 4:13 (*PG* 122:580; 625)

Vezi vol. 1:253-254
Psell. *Cant.* 6.8-9 (*PG* 122:660)

în expunerea despre salutul îngerului Gavriil către Maria la Bunavestire, el o proclamă pe Fecioara Maria o nouă Evă, care îndreaptă căderea Evei celei dintîi, şi, de asemenea, o nouă Miriam (Maria), care conduce poporul lui Dumnezeu. Logosul s-a născut din ea, fără a-i ştirbi fecioria; pămîntul s-a amestecat cu cerul, omenitatea cu divinitatea şi, astfel, mîntuirea a fost împlinită. Fără această mîntuire, cîştigată de Hristos şi primită prin botez în numele său, nici un fel de corectitudine morală sau virtute n-ar aduce omului vreun folos. Deşi admirator al filozofiei greceşti, Psellos respingea ca fiind erezii concepte platonice precum cel de „reamintire" (ἀνάμνησις) şi cel de „transmigrare a sufletelor" (μετεμψύχωσις), care au fost condamnate de Biserică.

Lc. 1,26-28
Psell. *Bunavest.* 5:2 (*PO* 16:522; 518)
Ieş. 15,20-21
Psell. *Bunavest.* 4 (*PO* 16:521)
Psell. *Bunavest.* 3 (*PO* 16:520)
Psell. *Cant.* 1.12 (*PG* 122:560)
Psell. *Ac. Cerul.* 16 (Kurtz 1:252)

Aberaţii ca acestea nu anulează legitimitatea funcţiei filozofiei în gîndirea creştină. Teologii din Răsărit au adoptat mult poziţia potrivit căreia precizia în afirmarea oficială a doctrinei creştine necesită folosirea termenilor şi conceptelor filozofice. Pentru filozofii creştini din Răsărit, era chiar mai important să apere ideea că „uzul silogismelor nu este nici contrar dogmei Bisericii, nici străin filozofiei, ci este, de fapt, singurul instrument al adevărului şi singura cale de a găsi ceea ce căutăm". Cunoaşterea dobîndită prin filozofie şi cea dăruită prin revelaţie vin amîndouă „de la singura sursă unitară" (ἀπὸ τῆς ἑνιαίας πηγῆς) care este Dumnezeu. Spre deosebire de binecunoscutul dicton al lui Blaise Pascal despre „Dumnezeul lui Avraam, Dumnezeul lui Isaac, Dumnezeul lui Iacob, nu al filozofilor şi cărturarilor", aceşti filozofi şi cărturari identificau pur şi simplu pe „marele Părinte" cu *Primum movens* (Forţa primară) şi *Causa Prima* (Prima cauză). Procedînd astfel, ei credeau că se situează în succesiunea învăţaţilor şi Părinţilor Bisericii, care şi-au luat învăţătura nu numai din datele revelaţiei, ci şi din învăţăturile filozofilor păgîni. Părinţii au avut smerenia de a nu lăsa ca propriile lor daruri retorice să umbrească îndatoririle filozofice şi şi-au dăruit „sufletul lor filozofiei".

Max. *Pyrr.* (*PG* 91:296; 345); Ioan D. *Dialect.* pr. (Kotter 1:52); Teod. Abû Q. *Opusc.* 2 (*PG* 97:1469)
Psell. *Ep.* 175 (Sathas 5:447)
Psell. *Car. Gr. Teol.* 4 (Levy 47)
Psell. *Ac. Cerul.* 47 (Kurtz 1:294)
Psell. *Car. Gr. Teol.* 27 (Levy 56)
Psell. *Car. Gr. Teol.* 24 (Levy 54)
Psell. *Enc. Sim. Met.* (Kurtz 1:95)

Atunci cînd Psellos vorbea despre „filozofie", el se referea de obicei la Platon şi la felul de a gîndi care îşi avea în el sursa de inspiraţie. „Oh, Platon al meu! Nu ştiu cum să port greutatea numelui tău. N-am cinstit eu îndelung mai presus de orice dumnezeiasca cruce?". Apărîndu-şi dreptul de a distinge opiniile corecte ale lui Platon de cele incorecte, el declara: „Chiar dacă aparţin în întregime lui Hristos, refuz să-l tăgăduiesc pe cel mai înţelept dintre scriitorii

Psell. *Ep.* 175 (Sathas 5:450)

Psell. *Ep.* 175 (Sathas 5:450)

Ioan Maur. *Carm.* 43:1-5 (Lagarde 24)
Psell. *Id.* (Kurtz 1:433-34)

Psell. *Exeg. Phdr.* (Kurtz 1:438)
Psell. *Exeg. Phdr.* (Kurtz 1:440)

Psell. *Doct.* 65 (Westerink 43); Psell. *Ac. Cerul.* 16 (Kurtz 1:252)

noştri sau cunoaşterea realităţii inteligibile şi sensibile. Mijlocind la Dumnezeu prin rugăciune, pe cît îmi este cu putinţă, voi accepta cu nerăbdare orice îmi va fi hărăzit". Profesorul său, Ioan Mauropus, se ruga şi el în acelaşi spirit ca, dacă vreun păgîn va fi să fie absolvit de ameninţarea osîndei veşnice, atunci să fie Platon şi Plutarh, căci ei „ne-au arătat cît de aproape sînt de legile Tale, în gînd şi în faptă". Psellos voia să vadă în lucrarea lui Platon, *Phaedrus*, o paralelă cu dogma Treimii; el susţinea aici şi în alte locuri, că nu este vorba de vreo speculaţie bazată pe forţarea textului pentru a se potrivi „doctrinei noastre", ci de „urmarea lui Platon însuşi şi a acelor greci care erau teologi". Totuşi, el nu ezita să atragă atenţia, în acelaşi tratat, asupra „absurdităţilor" din gîndirea lui Platon şi să şi afirme loialitatea faţă de dogmatica ortodoxă, chiar şi împotriva a „mii de Platoni şi Aristoteli."

Psell. *Doct.* 120 (Westerink 64-65)

Psell. *Doct.* 199 (Westerink 97)

Psell. *Cron.* 6:38 (Renauld 1:136)

Zervos (1920) 255

Psell. *Cant.* 2.8 (*PG* 122:581)

Psell. *Car. Gr. Teol.* 24 (Levy 54)

Psell. *Car. Gr. Teol.* 2 (Levy 46)

Psell. *Car. Hrisost.* 1 (Levy 92)

Aşa cum sugerează această ultimă frază, platonismul lui Psellos nu-l opreşte de la studiul altor filozofii. El expune o comparaţie dintre Platon şi Aristotel în legătură cu întrebarea dacă mai există ceva dincolo de cer, acordînd mai multă atenţie ideilor celui din urmă şi analizîndu-le mai detaliat decît pe cele ale celui dintîi. Era cel puţin familiarizat cu învăţăturile lui Pitagora despre natura matematică a realităţii. În afară de Platon, cel mai mult i-a iubit pe neoplatonici: Plotin, Iamblichos şi mai ales Proclus. El descrie cum, după ce cutreierase apele diverselor oceane filozofice, a ajuns, în sfîrşit, la „preaminunatul Proclus, ca la un mare liman", de la care a deprins „tot felul de cunoştinţe şi adevărul precis despre concepte". Caracterizarea sistemului filozofic al lui Psellos ca fiind „eclectic" pare, cu anumite rezerve, corectă, dar acest eclectism era unul „ale cărui caracteristici fundamentale sînt neoplatonice". Termenul „filozof" nu era rezervat, în uzul lui Psellos însuşi, doar gînditorilor păgîni, ci avea un sens mai larg; aşa de exemplu, era aplicat lui Solomon, cînd erau citate cuvintele acestuia despre Fecioară din Cîntarea Cîntărilor. Era un termen folosit cu deosebire pentru teologii filozofi ai creştinismului grec, mai ales pentru „teologul" prin excelenţă care a fost Grigorie de Nazianz. Psellos îl lăuda pe Grigorie, considerîndu-l superior lui Platon, Socrate, Tucidide, Isocrate şi altor stele de pe firmamentul grecesc, în timp ce pe Ioan Gură de Aur îl aclama ca fiind „noul nostru Demostene şi [noul] Platon". Multe dintre ideile filozofice ale lui Psellos au ajuns la el indirect, prin teologia filozofică

creştină, aşa încît, „dependenţa sa de filozofia antică este redusă".

Joannou (1936) 1:6

Ca şi la întîlnirea iniţială dintre doctrina creştină şi filozofie, şi acum, în această continuare a discuţiei, cele două teme, „Dumnezeu şi sufletul" erau fundamentale. Psellos vorbea de „doctrina lui Aristotel despre Dumnezeu şi de doctrina lui Platon despre originea sufletului" ca de doctrinele filozofice pe care Biserica le-a respins şi observa că „filozofii îşi imaginaseră că există aceste două realităţi, raţiunea şi Dumnezeu". El recunoştea că exista o anumită înţelegere între cei „care urmează cuvîntul apostolic" şi Platon cel din *Timaios*, aşa cum este tălmăcit de Proclus, şi anume, că ambele părţi aşază existenţa unei ordini spirituale la mijloc, între Dumnezeu şi om; Platon vorbea de „sufletul a toate", în timp ce apostolul vorbea de „începătorii şi puteri". Şi totuşi, este important să înţelegem că, pentru creştinismul ortodox, Dumnezeu nu putea fi echivalent cu raţiunea sau cu sufletul mai mult decît ar fi fost sinonim cu cosmosul, după cum nu identitate, ci asemănare (ὁμοίωσις) este termenul creştin potrivit. Asemănarea dintre suflet şi Dumnezeu reprezenta ceva deosebit de important pentru creştinismul răsăritean datorită doctrinei mîntuirii ca îndumnezeire. Trebuie să distingem între diversele sensuri ale acestei asemănări cu Dumnezeu; în sensul ei ultim, înseamnă „capacitatea omului de a deveni dumnezeu, de a se lepăda de cele materiale, de a se elibera de patimi şi de a fi înzestrat cu abilitatea de a îndumnezei pe altul – aceasta este asemănarea desăvîrşită". Psellos şi ai săi repetau formula răsăriteană standard: Logosul divin s-a făcut om pentru ca omul să poată deveni dumnezeu.

Vezi vol.1:72-73

Psell. *Ac. Cerul.* 16 (Kurtz 252)

Psell. *Car. Gr. Teol.* 15 (Levy 51)

Psell. *Doct.* 54 (Westerink 39)

Psell. *Doct.* 15 (Westerink 23)

Psell. *Doct.* 71 (Westerink 45-46)

Psell. *Bunavest.* 2 (PO 16:518); Ioan Maur. *Carm.* 2.23 (Lagarde 2)

Viziunea creştină despre Dumnezeu se deosebea fundamental de altele prin monoteismul ei trinitar. „Primul lucru" pe care trebuie să-l deprindem este „să ne închinăm Tatălui şi Fiului şi Duhului, unul Dumnezeu". Psellos începea compilaţia sa filozofică şi teologică intitulată *Doctrina de multe feluri*, printr-o mărturisire de credinţă în Treime: trei ipostasuri şi o dumnezeiască fiinţă. Adevărata evlavie constă în mărturisirea Sfintei Treimi şi în credinţa în mesajul evanghelic. Sîntem credincioşi lui Dumnezeu atunci cînd, în armonie cu hotărîrile conciliilor ecumenice, învăţăm dogma trinitară aşa cum ne-a fost lăsată de Părinţi în temeiul Noului Testament. Termenul „monadă" (μονάς) fusese folosit de Platon, Aristotel şi Proclus; dar în contextul monoteismului creştin, aşa cum l-a sistematizat

Psell. *Doct.* 1 (Westerink 17)

Psell. *Ac. Cerul.* 4 (Kurtz 1:234)

Dion. Ar. *N. d.* 14 (*PG* 3:589)
Psell. *Car. Gr. Theol.* 33 (Levy 57)
Psell. *Doct.* 1 (Westerink 17)
Psell. *Cant.* 1.16-17 (*PG* 122:568)
Psell. *Doct.* 5 (Westerink 18-19)
Vezi vol. 1:87-88

Dionisie Areopagitul, monada divină era înţeleasă ca fiind transcendentă vieţii şi raţiunii şi chiar fiinţei. În expunerea sa despre Treime, Psellos aderă la linia strictă a teologiei ortodoxe greceşti : respinge *Filioque*, învaţă că la întrupare natura Logosului s-a micşorat pe sine în trup şi apără doctrina deofiinţimii pe temeiul „termenului «omenitate», care este comun" mai multor oameni şi totuşi unic în sine. Monoteismul creştin se distinge de cel iudaic şi de cel musulman prin caracterul lui trinitar, iar de elenism, prin loialitatea sa faţă de doctrina biblică despre Dumnezeu ca unime.

Psell. *Ac. Cerul.* 20 (Kurtz 1:259)
Psell. *Doct.* 102 (Westerink 57-58); Psell. *Ac. Cerul.* 11 (Kurtz 1:245)
Max. *Schol. N. d.* 4.7 (*PG* 4:260)
Psell. *Doct.* 16 (Westerink 24)
Psell. *Doct.* 152 (Westerink 79)
Psell. *Bunavest.* 1 (PO 16:517)
Max. *Schol. N. d.* 7.1 (*PG* 4:340)

Elenismul a învăţat şi el uneori unicitatea lui Dumnezeu, dar prin acest lucru, s-a găsit în dificultatea de a evita, pe de o parte, doctrina veşniciei materiei, iar, pe de alta, anumite forme de panteism. „Ce au în comun materia şi ideile, potrivit dogmelor noastre?" se întreabă Psellos. „Cînd însă Aristotel explică faptul că materia nu are început, noi disociem, într-adevăr, Biserica de această doctrină." După doctrina creştină a creaţiei, nici materia şi nici timpul nu pot fi coeterne cu Dumnezeu, care singur posedă adevărata veşnicie. El este Cel ce posedă şi adevărata unicitate. Cosmosul văzut ca un întreg (τὸ πᾶν) putea fi numit unul, dar numai pentru că a venit de la unul Dumnezeu. Din pricina diversităţii sale, trebuie numit mai degrabă „multe" decît „unul". Pe temeiul acestei doctrine a lui Dionisie, Psellos susţine că, în sensul lui strict, cuvîntul „unu" poate fi aplicat doar lui Dumnezeu. Cosmosul este unul, un univers, în sensul că nu există o multitudine de cosmosuri fizice. „Dar cum poate fi cosmosul unul cînd el este compus şi variat?" Unicitatea lui Dumnezeu este transcendentă, dincolo de orice număr şi dincolo de simplitatea însăşi, aşa încît, în ultimă instanţă, cosmosul poate fi numit „unul" doar pe seama participării sale, în calitate de creatură, la unicitatea Creatorului. Tot aşa, Dumnezeu este începutul (ἀρχή) a toată fiinţa, nu în sensul că este primul dintr-o serie, ci în sensul că el transcende toate fiinţele şi că toate fiinţele sînt dependente de el. Este ortodoxă învăţătura că Dumnezeu este „dincolo şi deasupra tuturor celor ştiute şi a tuturor celor ce există". Distincţia, la fel ca şi legătura dintre Creator şi creaţia sa trebuie să fie susţinute: imanenţă fără identificare panteistă, transcendenţă fără izolare deistă.

Doctrina orotdoxă despre Dumnezeu Creatorul vrea să spună că Dumnezeu este cauza ultimă a întregii realităţi. Discutînd despre cauza fenomenelor naturale precum

cutremurele, Psellos citează Psalmul 103,33: Dumnezeu este „Cel ce caută spre pămînt şi-l face să se cutremure". Cu toate acestea, cutremurele au şi ele o „cauză proximă", care este emisia de aer din pămînt. Văzută în dependenţa sa de Dumnezeu, ca ultimă cauză, lumea n-ar trebui numită „de sine stătătoare" (αὐτοζῶον), aşa cum o numeşte Platon (de fapt, Proclus). Concepută ca un sistem coordonat de cauze naturale şi proxime, ea este subiect potrivit investigaţiei ştiinţifice. O asemenea investigaţie era totuşi nelegitimă dacă, de exemplu, urma sfatul unor doctori de a atribui activitatea demonică nu anumitor forţe supranaturale, ci „umorilor". „Este o nebunie", susţine Psellos, „să respingi manifestarea unei puteri supranaturale doar pentru că nu s-a putut găsi o explicaţie ştiinţifică a cauzalităţii". Psellos socoteşte că doctrina lui Platon este cea expusă în *Phaedrus*, potrivit căreia toate cele care există „rămîn deopotrivă în propriile lor cauze şi le depăşesc", şi că îşi au „cauza în întoarcerea şi ridicarea lor prin Zeus". Legătura dintre cauze şi efecte, ordinea din natură, regularitatea mişcărilor corpurilor cereşti, ca şi „providenţa care se întinde peste toate lucrurile" constituie temeiul cunoaşterii naturale a lui Dumnezeu de către oameni. Credinţa în providenţa divină trebuie să fie deosebită de orice fel de determinism cauzal, la fel ca şi de orice idee de întîmplare. De asemenea, este esenţial să nu se îngăduie ca ideea providenţei şi voinţei suverane a lui Dumnezeu să producă „o inactivitate fatalistă" în locul „obligaţiei omului de a acţiona", care reprezintă răspunsul potrivit, chiar şi în lumina cunoaşterii naturale despre căile lui Dumnezeu în istoria omenirii.

Psell. *Doct.* 164 (Westerink 83)

Psell. *Id.* (Kurtz 1:433)

Psell. *Dem.* 14 (*PG* 122:852-853)

Hussey (1957) 88

Psell. *Exeg. Phdr.* (Kurtz 1:439)

Psell. *Doct.* 19 (Westerink 25)

Psell. *Doct.* 17; 106 (Westerink 24-25; 59)

Anastasi (1969) 124

Relaţia dintre filozofie şi dogmă este una complexă, atît în doctrina despre Dumnezeu, cît şi în cea despre suflet. Într-o explicaţie onestă a doctrinei despre suflet, Psellos i-a spus stăpînului său împărătesc că a adunat cîteva din ideile sale despre suflet „din propriile noastre potire sfinte", dar că cele mai multe dintre ele au venit „din apele sărate, adică din cele ale grecilor". El explică faptul că pe acestea din urmă s-a străduit să le adapteze „la adevăratele noastre doctrine", dar nu cu succes deplin. În orice caz, el a dorit ca cititorul său să considere rezumatul învăţăturilor greceşti pe care l-a alcătuit „ca o enumerare", în speranţa că învăţăturile „Scripturilor noastre, precum trandafirii" se vor detaşa de otrava învăţăturii păgîne. Acele aspecte ale doctrinei despre suflet care nu erau decît o repetare a doctrinei greceşti – ca de exemplu,

Psell. *Doct.* 201 (Westerink 98-99)

împărţirea sufletului în părţile sale : vegetativă, animalică şi raţională – nu reprezintă preocuparea noastră aici, cu excepţia doar a măsurii în care ele au influențat doctrina creştină. Un aspect în care se observă acest lucru este ideea de preexistenţă a sufletului. Mentorul lui Psellos şi al gîndirii răsăritene, în general, este Grigorie de Nazianz, „Teologul". Acesta a învăţat, în primul rînd, de dragul doctrinei sale hristologice, că sufletul şi trupul au fost aduse la fiinţă simultan. Pe temeiul lui Grigorie, Psellos identifică această simultaneitate ca fiind un aspect al doctrinei sufletului care reflectă preocupările creştine. „Sufletul şi trupul", scrie el, „sînt diferite unul de altul, în substanţă..., dar, după învăţătura creştină, ele sînt create în acelaşi timp" (ὁμοϋπόστατα). Ereticii creştini sînt cei care au acceptat să fie de acord cu grecii învăţînd că „sufletul este nenăscut, iar timpul este coetern cu Dumnezeu". Însă, doctrina creştină a creaţiei spune că sufletul nu este fără un început sau o cauză, căci numai Dumnezeu nu are cauză în afara lui însuşi.

Gr. Naz. *Or.* 45.7 (*PG* 36:632)

Psell. *Doct.* 198 (Westerink 97)

Psell. *Ac. Cerul.* 11 (Kurtz 1:245)

Psell. *Doct.* 49 (Westerink 37)

Combinînd o ortodoxie impecabilă în materie de dogmă oficială cu o descriere precisă a domeniilor în care filozofia greacă are o competenţă validă, Mihail Psellos a fost capabil să menţină, la fel ca şi Fotie, două secole mai devreme, o poziţie care împăca atît tradiţia creştină, cît şi pe cea clasică. Atunci cînd această poziţie s-a ciocnit cu altele care o socoteau neloială faţă de ortodoxie, în joc nu era, de fapt, „cutare sau cutare punct al dogmei", ci, mai degrabă, „o diferenţă între două ideologii." La sfîrşitul secolului al XI-lea, acest contrast a devenit un subiect de dezbatere publică, atunci cînd elevul lui Psellos, Ioan Italus, a fost judecat pentru erezie. El era acuzat, printre altele, că reînvie învăţătura falsă a filozofiei antice despre suflet şi despre veşnicia materiei şi a ideilor. Pentru ceea ce ne propunem aici, el este interesant ca dovadă a „conflictelor dogmatice cauzate de renaşterea doctrinelor filozofice, ce ne permit să urmărim marşul continuu al operei care începe cu Psellos, de-a lungul ultimelor cinci secole ale Bizanţului". În această perioadă, apărătorii elenismului creştin reprezentaţi de Psellos, au fost obligaţi în mod repetat, să-i reasigure validitatea în limitele dogmei ortodoxe. Uneori adversitatea faţă de acest elenism creştin avea să vină din partea exponenţilor spiritualităţii monastice, de al cărei loc în dezvoltarea doctrinară ne vom ocupa în capitolul următor. Altă dată, avea să vină din partea teologilor apuseni, mai ales atunci cînd sistemele lor începuseră

Stephanou (1949) 35

Tatakis (1949) 212

să dobîndească o formă aristotelică, teologi care obiectau faţă de teologia filozofică a Bizanţului din pricină că aceasta era, într-o măsură atît de mare, platonică sau neoplatonică.

Încă o dată, afirmarea definitivă a poziţiei ortodoxe a venit în secolul al XV-lea. Visarion, un teolog şi pacifist, a cărui teologie ecumenică va fi evaluată în ultimul capitol, a articulat ceea ce era, probabil, cea mai completă afirmare a viziunii bizantine despre uzul creştin al lui Platon. În lucrarea sa intitulată *Împotriva calomniatorului lui Platon*, el îl apăra nu numai pe Platon împotriva diverselor acuzaţii de imoralitate în practică şi în învăţătură, ci încerca să dovedească, mai ales, faptul că existau mai multe puncte de convergenţă între învăţătura lui Platon şi cea creştină. Spre deosebire de efortul detractorilor lui Platon de a blama învăţătura acestuia pentru ereziile lui Origen şi Arie, Visarion invoca autoritatea teologilor apuseni şi răsăriteni. Precum altădată Cicero, Augustin îl lăudase pe Platon, mai mult decît pe toţi ceilalţi filozofi. Printre teologii creştinismului grec „teologia sa era atît de plăcută Părinţilor şi dascălilor noştri, încît ei nu se ruşinau să facă uz în scrierile lor, nu numai de ideile lui, ci şi de cuvintele lui Platon". Dionisie Areopagitul şi Grigorie de Nazianz erau cu deosebire dependenţi de Platon, în privinţa terminologiei lor. Chiar dacă nu era autentic trinitarian în doctrina sa despre Dumnezeu, Platon învăţase că Logosul este Creatorul lumii; unii dintre ucenicii lui au ajuns chiar şi mai apropiaţi de ortodoxia creştină, mai ales Plotin, care a scris despre „trei ipostasuri". Era limpede că Platon a avut *o* doctrină monoteistă despre Dumnezeu. Nu era o încercare de a-l transforma într-un creştin, ci de a determina faptul că doctrinele sale erau mai convergente cu credinţa universală decît erau cele ale lui Aristotel.

Vis. *Plat.* 4.2.1 (Mohler 442-44)
Vis. *Plat.* 2.5.8 (Mohler 100-102)
Aug. *Civ.* 8.4 (*CCSL* 47:219)
Vis. *Plat.* 1.3.2 (Mohler 26)
Vis. *Plat.* 2.4.1 (Mohler 88)
Vis. *Plat.* 2.5.3 (Mohler 94)
Vis. *Plat.* 2.5.5 (Mohler 98)
Vis. *Plat.* 2.5.6 (Mohler 98)
Vis. *Plat.* 2.4.1 (Mohler 86)
Vis. *Plat.* 2.1 (Mohler 80)

Convingerea fundamentală a elenismului creştin era că unul Dumnezeu este izvorul adevărului întreg, oricare ar fi mediul lui de comunicare, fie el filozofia sau teologia sau chiar „multe învăţături adevărate şi clare despre Dumnezeu şi despre Domnul nostru Iisus Hristos, pe care noi le mărturisim", dar care au fost păstrate în tradiţiile iudaică, maniheică şi musulmană. Şi totuşi, numai în dogma creştină a Treimii aceste învăţături adevărate şi clare se unesc, aşa încît – oricît de paradoxal ar putea să pară acest lucru din exterior – această dogmă reprezintă apărarea finală a monoteismului profesat de cei mai înverşunaţi duşmani.

Conf. Sar. (*PG* 154:1157)

6 Ultima înflorire a Ortodoxiei bizantine

Din multe puncte de vedere, perioada cuprinsă între secolele al XII-lea și al XV-lea poate fi considerată drept cea în care ortodoxia bizantină și-a atins înflorirea. În repetate rînduri, de-a lungul relatării noastre, ne-am văzut obligați să discutăm despre dezvoltarea doctrinei dincolo de limitele perioadei acoperite de un anumit capitol, deoarece momentul culminant al respectivei dezvoltări era plasat într-un veac ulterior – cel mai adesea al XV-lea. Așa a fost cazul, de pildă, cu disputa creștină împotriva Islamului, cît și cu apologia ortodoxă a elenismului creștin, tratate în capitolul precedent. Unele lucruri din ceea ce ar trebui să constituie, din punct de vedere strict cronologic, obiectul acestui ultim capitol, au fost, prin urmare, deja spuse. Altele, aparținînd istoriei culturale și intelectuale bizantine ale acestei perioade tîrzii nu privesc în mod direct studiul nostru despre dezvoltarea doctrinei, întrucît ele nu aduc nimic nou. După cum toată lumea pare să fi fost de acord, sarcina teologului nu este aceea de a aduce ceva nou, ci de a repeta ceva vechi.

Vezi *supra*, p. 268

Vezi *supra*, pp. 275-276

Teod. Agall. *Argyr.* (*PG* 158:1016); Marc. Ef. *Conf. Flor.* 1 (*PO* 17:436); Marc. Ef. *Cuv. Purg.* 2.11 (*PO* 15:118)

Dar tocmai în această perioadă, numele de „noul teolog", în mod tradițional sinonim cu „eretic" și încă folosit în această accepțiune, a ajuns să fie folosit într-un sens laudativ – bineînțeles, fără ca prin aceasta să se înțeleagă că respectivul ar fi învățat o nouă teologie, ci, dimpotrivă, că el este un nou purtător de cuvînt al vechii teologii. Înainte de a-și fi încheiat rostul, curentul care a impus misticul ca tip al teologului a reușit nu numai să producă un număr de teologi notabili, ci și o nouă teologie în sensul strict al cuvîntului: o nouă doctrină despre Dumnezeu. Ne vom apleca mai întîi asupra acestei noi teologii. Între sintezele dezvoltărilor anterioare care au loc în această perioadă, cel puțin una a implicat schimbări îndeajuns de importante pentru a merita să fie tratată aparte. Relațiile dintre Răsărit și Apus și-au atins în aceste secole atît punctul culminant (în anatema aruncată de latini asupra Constantinopolului),

cît şi zenitul (în temporara unire de la Florenţa). În mod asemănător, afirmarea doctrinară de ambele părţi a diferenţelor dintre Răsărit şi Apus a înflorit într-o măsură nemaiatinsă pînă atunci. Şi cu toate că problemele în discuţie şi argumentele erau în mare măsură aceleaşi, progresul cîştigat de-a lungul acestor veacuri în erudiţie şi rafinament a dus polemicile teologilor apuseni şi răsăriteni la un nou stadiu. Fenomenul separării şi izolării prezintă interes pentru studiul nostru despre înflorirea ortodoxiei bizantine, întrucît, din izvoarele lor clasice şi biblice, bizantinii au învăţat că înflorirea unei plante sau a unui om sau a unei întregi culturi înseamnă „a fi în plină putere acum, iar mîine a slăbi şi a pieri ca fumul". Multă vreme, Noua Romă crezuse că ei nu i se poate întîmpla aşa ceva întrucît imperiul său avea făgăduinţa că va dura pînă la sfîrşitul istoriei omeneşti. Însă, în cele din urmă, ea s-a alăturat celorlalte trei patriarhate răsăritene aflate deja sub dominaţie musulmană.

Hom. *Il.* 13. 484

Is. 40,6-8 ; Ps. 102,15

Eut. Zig. *Ps. 102.* 14 (*PG* 128 : 1016)

Ps. Anast. S. *Jud. dial.* 1 (*PG* 89 : 1212)

Totuşi, chiar şi această catastrofă a contribuit la o „înflorire a teologiei bizantine" după căderea Constantinopolului. În plus, o altă formă de „înflorire" a fost alcătuirea unei formulări dogmatice sistematice în care dogmele specifice creştinătăţii răsăritene au fost strînse într-o mărturisire de credinţă exhaustivă. De regulă, astfel de mărturisiri de credinţă erau produsul teologiei şi al polemicilor protestante, iar mărturisirile răsăritene ale secolului al XVII-lea îşi datorau originea, în parte, Reformei protestante. Ele erau, de asemenea, şi un rezultat legitim al înseşi istoriei doctrinare bizantine. Odată cu căderea Imperiului Bizantin, multe instituţii, idei şi practici care, pentru mai bine de un mileniu, fuseseră identificate cu Ortodoxia Răsăritului, şi-au găsit, de asemenea, sfîrşitul. Cu toate acestea, pentru istoria doctrinei ortodoxe, continuitatea dintre perioada de dinainte de 1453 şi ce a urmat este cu mult mai impresionantă decît discontinuitatea. Un motiv decisiv al acestei continuităţi îl reprezintă transplantarea ortodoxiei bizantine din solul bizantin în cel slav. În această transplantare, ea şi-a găsit o nouă înflorire. Deşi cea mai mare parte a istoriei doctrinei creştine din Rusia ţine de volumul al V-lea al acestei lucrări, totuşi, aici, în acest capitol, ea formează o încheiere a relatării modului în care spiritul creştinismului ortodox răsăritean s-a dezvoltat sub egida Imperiului Bizantin şi a reuşit să supravieţuiască sfîrşitului acestuia.

Misticul – Noul Teolog

Vezi *supra*, pp. 268-275

Din analiza noastră asupra elenismului creştin, aşa cum a fost acesta întruchipat de Mihail Psellos, reiese faptul că rolul filozofiei în teologia bizantină a fost la fel de semnificativ pe cît fusese dintotdeauna în gîndirea creştină. Mai puţin proeminent în abordările istorice convenţionale, însă, în realitate, un factor cu atît mai influent în precizarea anumitor doctrine îl constituie evlavia monastică – sau, pentru a folosi termenul tehnic, „spiritualitatea". Faptul devenise deja vizibil în momente precum cel al victoriei împotriva iconoclasmului. Însă, de-a lungul ultimelor secole de cultură bizantină, spiritualitatea monahală a contribuit încă şi mai nemijlocit la dezvoltarea doctrinei, obţinînd din experienţa mistică implicaţii doctrinare pînă atunci nedezvoltate. În mod formal şi tehnic, monahismul ortodox a susţinut dintotdeauna că s-a supus autorităţii Părinţilor şi tradiţiei dogmatice la fel ca oricare componentă a vieţii Bisericii, iar aceasta nu s-a schimbat niciodată. Ceea ce s-a schimbat însă a fost faptul că, începînd cu secolul al XI-lea şi culminînd cu al XIV-lea, în interiorul monahismului bizantin s-a dezvoltat o metodă de trăire teologică numită „isihasm", care a găsit în practicarea evlaviei şi a rugăciunii noi posibilităţi de dezvoltare a doctrinei creştine. Teologii greci recunoscuseră de mult că „lucrarea este baza contemplării" şi că disciplina evlaviei creştine, asemenea disciplinei cultului creştin, asigura acel fundament necesar vederii lui Dumnezeu, cea mai înaltă contemplare (θεωρία). Chiar şi criticii spiritualităţii isihaste, practicate de călugării de la Muntele Athos, n-ar fi putut decît să fie de acord cu principiul enunţat de către sinodul care a apărat această spiritualitate: „Modelul rugăciunii este tăcerea (ἡσυχία), iar rugăciunea este arătarea slavei lui Dumnezeu".

Gr. Naz. *Or.* 4. 113 (*PG* 35: 649); *Or. Luc.* 1.5 (*GCS* 35:9-10)

Sin. Pal. (1341) 13 (Karmirēs 358)

Vezi vol. I: 155-158; 214-215

Deşi interpretarea doctrinei creştine întemeiată pe practica rugăciunii fusese dintotdeauna o parte a teologiei răsăritene, prin gîndirea lui Simeon, supranumit „Noul Teolog", ea a devenit un factor decisiv în stabilirea ortodoxiei unei învăţături. Printre teologii secolului al XI-lea, Psellos a reprezentat elenismul creştin, cel care încă din vremea lui Origen ajutase la modelarea speculaţiei răsăritene; însă, din mai multe puncte de vedere, semnificaţia teologică a spiritualităţii lui Origen era chiar mai prezentă, şi această spiritualitate teologică a fost întruchipată de gîndirea lui

Simeon. Numeroase aspecte ale istoriei spiritualităţii răsăritene, cum ar fi evoluţia tehnicilor, poziţiilor şi a gesturilor de rugăciune şi meditaţie propriu-zise, nu fac obiectul cercetării noastre, oricît de important ar fi rolul pe care l-au jucat în polemicile teologice, mai ales în cele din perioadele cele mai recente. Însă, ceea ce ne preocupă este nu cum se ruga misticul creştin, ci implicaţia doctrinară a acestei modalităţi de practicare a rugăciunii, semnificaţia ei pentru învăţătura creştină despre Dumnezeu şi despre mîntuitoarea Sa descoperire de Sine prin credinţă. Deplina explicaţie a acestei însemnătăţi a fost realizarea secolului al XIV-lea, însă bazele ei fuseseră aşezate de către „Noul Teolog", care, la rîndu-i, s-a inspirat atît din tradiţiile origenistă şi dionisiană, cît şi din scrierile şi ideile atribuite unui mistic din secolul al IV-lea, Macarie Egipteanul.

Gr. Pal. *Tr.* 1.2.10 ; 2.11 (Meyendorff 95 ; 227)

Ca poziţie şi stil, teologia mistică bizantină a fost în mare măsură produsul comunităţilor monastice, practic singurele locuri în care era posibilă respectarea serioasă şi continuă a imperativelor evanghelice. Ştiinţa teologiei contemplative se baza pe o distincţie între cei care erau „începători" (ἀρχαίοι) şi cei care erau „desăvîrşiţi" (τέλειοι). Trist era că, „deşi Hristos este chemat pretutindeni, în oraşe şi în sate", foarte puţini erau, de fapt, creştini autentici. Numărul celor care „cred în realitatea învierii lui Hristos" era mare, însă numai o mică parte din aceştia erau capabili „să o înţeleagă cu inima curată" sau să-i aducă închinare potrivită. Cei care nu reuşeau să dovedească în vieţile lor virtuţile smereniei şi ale castităţii „sînt ori fiare, ori demoni, chiar de-ar fi ei creştini şi ortodocşi". Dimpotrivă, „cît de binecuvîntat este monahul care în rugăciune stă înaintea lui Dumnezeu, Îl vede şi, la rîndu-i, este văzut de El". Adevăratul monah era cel a cărui dăruire pentru Hristos îi permitea, prin harul dumnezeiesc, să simtă prezenţa mistică a lui Dumnezeu. Monahii erau aceia care luaseră asupră-le „chipul îngerilor". Mare parte din scrierile lui Simeon erau sub forma unor povăţuiri adresate călugărilor, pline de sfaturi de bun-simţ despre practicarea evlaviei şi evitarea ispitelor. Frăţia monahală era un loc unde voinţa lui Dumnezeu putea fi percepută prin cercetare duhovnicească şi sfătuire reciprocă, şi chiar mustrare, iar duhovnicul monahilor sau „părintele duhovnicesc" trebuia privit, consultat şi respectat ca un locţiitor al lui Hristos însuşi. Totuşi, monahilor trebuia să li se reamintească, pe temeiul învăţăturii

Max. *Ambig.* 48 (*PG* 91:1361)

Sim. N. Teol. *Etic.* 1.12 (*SC* 122:296)

Sim. N. Teol. *Cateh.* 22 (*SC* 104:382)

Sim. N. Teol. *Cateh.* 13 (*SC* 104:196)

Sim. N. Teol. *Or.* 10 (*PG* 120:363)

Sim. N. Teol. *Etic.* 10 (*SC* 129:320)

Sim. N. Teol. *Or.* 17 (*PG* 120.392)
Nil. Sor. *Ustav.* 5 (Borovkova-Majkova 44)

Sim. N. Teol. *Cateh.* 18 (*SC* 104:278)

Sim. N. Teol. *Cateh.* 20 (*SC* 104:334)

apostolilor, „că toți cei care au crezut în Hristos, fie ei monahi sau mireni, au fost dinainte știuți și văzuți [prin predestinație divină] și modelați după chipul Fiului lui Dumnezeu". Nu numai monahul, ci și fiecare creștin trebuia să devină „părtaș al firii dumnezeiești". Extinzînd metafora Bisericii ca trup al lui Hristos, Simeon atribuia diverse funcții mai multor „mădulare" sau „membre". Dintre acestea, „coapsele" erau „cele care poartă în ele însele puterea zămislitoare a ideilor divine ale teologiei mistice și care dau naștere Duhului mîntuirii pe pămînt".

Sim. N. Teol. *Etic*. 2 (*SC* 122:326)
2Pt. 1,4
Sim. N. Teol. *Or*. 11 (*PG* 120:368)
Sim. N. Teol. *Etic*. 1. 6 (*SC* 122:226)

Realitatea Bisericii ca trup al lui Hristos era premisa teologiei mistice. Întrucît „Bizanțul n-a cunoscut niciodată o tensiune reală între spiritualitatea ascetică și cea sacramentală", evlavia monahală se baza pe Sfintele Taine, pe Liturghie și pe dogmele Bisericii Ortodoxe. Frățietatea creștină își avea obîrșia în primul rînd nu în legămîntul monahal, ci în „nașterea spirituală prin botezul dumnezeiesc". Viața contemplativă se hrănea din participarea la Euharistie. Chiar dacă tainele nu lucrau automat, ci numai „în Duhul", ele erau canalele firești prin care era transmis harul, alte căi nefiind imposibile, ci excepționale. Monahii aveau obligația de a respecta preoții și de a participa la liturghie, așa cum era ea slujită de aceștia. Serghie de Radonej s-a împărtășit cu Sfintele Taine, acesta fiind primul său act după ce fusese tuns în monahism, și se spunea despre el că participa asiduu la slujbele obștești. Este demn de remarcat cît de des se întîmpla cuiva să împărtășească o experiență mistică în timpul liturghiei, cum ar fi, de exemplu, în timpul psalmodierii Trisaghionului, în timpul rostirii lui „Doamne miluiește" sau a altor rugăciuni de pocăință. Extazul mistic al individului nu se opunea nicidecum ritualului liturgic al Bisericii. Asemenea tainelor și liturghiei, dogmele Bisericii constituiau, la rîndul lor, fundamentul evlaviei. Fecioara Maria ca Maică a Domnului era un element constitutiv al evlaviei autentice. Adevărații credincioși erau identificați ca fiind „noi, cei care ne închinăm Treimii". Și cu toate că modul în care Simeon trata chestiuni dogmatice cum ar fi *Filioque* era lipsit de asprimea tonului polemic și uneori părea mai degrabă confuz, el cerea ca norma învățăturii să fie „dogmele ortodoxe ale Bisericii apostolice și catolice". Esențial era să-l „crezi pe Hristos" în mod personal și nu doar „să crezi în Hristos" în mod dogmatic; însă primul mod nu era posibil fără cel de-al doilea.

Fedotov (1966) 1:28
Sim. N. Teol. *Etic*. 9 (*SC* 129:230)
Sim. N. Teol. *Etic*. 1. 10; 3 (*SC* 122:256; 422)
Sim. N. Teol. *Etic*. 10 (*SC* 129:272)
Sim. N. Teol. *Or*. 14 (*PG* 120:381)
Sim. N. Teol. *Cateh*. 18 (*SC* 104:310)
Epif. M. V. *Serg*. (Leonid 44-45)
Sim. N. Teol. *Cateh*. 16 (*SC* 104:244)
Sim. N. Teol. *Cateh*. 22 (*SC* 104:372)
Sim. N. Teol. *Etic*. 1. 3 (*SC* 122:196); Sim. N. Teol. *Cateh*. 22 (*SC* 104:376)
Sim. N. Teol. *Etic*. 1. pr. (*SC* 122:172)
Sim. N. Teol. *Or*. 3 (*PG* 120:331-332); Sim. N. Teol. *Teol*. 2 (*SC* 122:136)
Sim. N. Teol. *Etic*. 1. 12 (*SC* 122:272)
Sim. N. Teol. *Or*. 3 (*PG* 120:333)

Felul în care „a crede în Hristos" conform dogmelor Bisericii putea conduce la „credința în Hristos" la modul

personal este cel mai bine ilustrat de uzul termenilor şi ideilor hristologiei calcedoniene ca descrieri ale unirii credinciosului cu Hristos. În cuvintele lui Simeon, Hristos „are o unire cu Tatăl asemenea celei pe care o avem noi [cu Hristos]". Momentul Paştilor era reconstituit mistic în sinea credinciosului, astfel încît se putea spune că „învierea lui Hristos este aceeaşi (ὑπάρχει) cu învierea noastră". Hristos trebuia să fie în continuare privit ca biruitor al potrivnicilor omului şi ca învăţător dumnezeiesc care-i instruieşte pe cei credincioşi prin Sfîntul Duh. Însă aspectul care a primit o nouă subliniere în spiritualitatea lui Simeon a fost conceptul tradiţional al lui Hristos ca model. Hristos era exemplul ale cărui ascultare şi smerenie reprezentau modelul pentru credincioşi şi pentru monahi în special. El era chiar mai mult, căci „sfinţii sînt... membre ale lui Hristos... un trup al lui Hristos". Sau, cum spunea Simeon într-unul dintre imnurile sale, nu numai credincioşii au devenit membre ale lui Hristos, ci şi Hristos a devenit membru al lor: Hristos este mîna mea, Hristos este piciorul meu..., iar eu sînt mîna lui Hristos şi piciorul lui Hristos". Atît de intimă era cuprinderea în Hristos încît fiecare generaţie a Bisericii avea aceeaşi legătură cu Hristos pe care o avuseseră şi apostolii. Dar această cuprindere nu era numai ceva ce trebuia să se întîmple în împărăţia cerururilor şi „numai după moarte, ci şi acum, în această viaţă". Promisiunea „Fericirilor" însemna că oricine era „curat cu inima" Îl putea vedea pe Dumnezeu încă de aici şi de acum.

Sim. N. Teol. *Etic*. 1.6 (*SC* 122:232)

Sim. N. Teol. *Cateh*. 13 (*SC* 104:192-194)

Sim. N. Teol. *Cateh*. 5 (*SC* 96:412)
Sim. N. Teol. *Cateh*. 20 (*SC* 104:346)

Sim. N. Teol. *Cateh*. 17 (*SC* 104:262)
Sim. N. Teol. *Etic*. 1.6 (*SC* 122:224)

Sim. N. Teol. *Imne* 15. 141-144 (*SC* 156:288)

Sim. N. Teol. *Cateh*. 10 (*SC* 104:140)

Mt. 5,8
Sim. N. Teol. *Etic*. 5 (*SC* 129:88)

Imitarea lui Hristos şi identificarea cu Acesta au devenit o chemare la o viaţă de sfinţenie şi iubire. Apropierea de Hristos îi aducea credinciosului trei beneficii: viaţă, nestricăciune şi smerenie; cea din urmă însă a fost cea care s-a bucurat de o atenţie aparte din partea lui Simeon. Cei care nu-şi luau în serios credinţa trebuiau să audă chemarea la ascultare: „O, omule, crezi tu că Hristos este Dumnezeu? De crezi într-adevăr acest lucru, atunci ţine poruncile Lui cu frică de Dumnezeu". Deşi a-L mărturisi pe Hristos şi a-L urma păreau două lucruri diferite, ele erau, de fapt, unul şi acelaşi. Cele două semnalmente ale sfinţeniei autentice erau o credinţă ortodoxă şi o viaţă în conformitate cu voia lui Dumnezeu, căci „poruncile sînt cele care fac diferenţa între credincioşi şi necredincioşi". Aşa cum mirenilor trebuia să li se reamintească faptul că a fi ortodox şi a participa la slujbele Bisericii nu era de ajuns pentru cîştigarea mîntuirii, tot aşa şi monahii aveau

Sim. N. Teol. *Or*. 8 (*PG* 120:360)

Sim. N. Teol. *Cateh*. 19 (*SC* 104:326)

Sim. N. Teol. *Or*. 3 (*PG* 120:335)

Sim. N. Teol. *Cateh*. 10 (*SC* 104:142)

Sim. N. Teol. *Or*. 10 (*PG* 120:365)

Sim. N. Teol. *Cateh.* 1 (*SC* 96:236) ; Max. *Ascet.* 36 (*PG* 99:941)

Sim. N. Teol. *Or.* 8 (*PG* 120:359)

Sim. N. Teol. *Cateh.* 1 (*SC* 96:234)

Sim. N. Teol. *Or.* 26 (*PG* 120:451)

Vezi *supra*, pp. 60-61

Lossky (1957) 34

Sim. N. Teol. *Teol.* 1 (*SC* 122:96)

Sim. N. Teol. *Etic.* 8 (*SC* 129:210) Archangel'skij (1882) 170-173

Nil. Sor. *Ustav.* 2 (Borovkova-Majkova 28)

Vezi vol. I, pp. 355-356 Teod. Stud. *Antirr.* 1. 2 (*PG* 99:329) Bab. *Evagr.* 2.11 (Frankenberg 137 [136]); Tom. Ed. *Nat.* 7 (Carr 33 [42]); Tim. I. *Ep.* 2 (*CSCO* 75:22 [74:35])

Sim. N. Teol. *Or.* 9 (*PG* 120:361-362)

nevoie să audă că asceza era zadarnică, dacă nu era însoţită de iubire. În Hristos, Dumnezeu S-a pogorît pe pămînt şi S-a smerit pe Sine pînă la moarte, totul pentru un singur scop: „să făurească în cei care cred în El o inimă pocăită şi smerită". Într-o apostrofă închinată „iubirii sacre", Simeon o numeşte „învăţătorul profeţilor, însoţitorul apostolilor, tăria martirilor, inspiraţia Părinţilor şi a învăţătorilor, desăvîrşirea sfinţilor". Împlinirea cerinţelor impuse de această iubire era în acelaşi timp şi calea adevărului, întrucît mărturisirea şi împlinirea poruncilor erau unul şi acelaşi lucru. „Nu încercaţi", îşi mustra Simeon fraţii, „să descrieţi cele de negrăit numai în vorbe, căci acest lucru este cu neputinţă... Ci să le contemplăm prin lucrare, muncă şi nevoinţă... Astfel, ni se va descoperi sensul unor lucruri precum Sfintele Tainele". Iubirea lucrătoare era cel mai potrivit vehicul pentru rostirea unui adevăr care nu ţinea cont de formularea verbală pozitivă.

Natura adevărului despre Dumnezeu era astfel încît necesita o teologie apofatică, o teologie a negaţiei, care era o „atitudine religioasă faţă de incomprehensibilitatea lui Dumnezeu, [care] ne permite să depăşim toate conceptele, fiecare sferă a investigaţiei filozofice în parte. Este tendinţa către o tot mai mare plenitudine, în care cunoştinţa este transformată în ignoranţă, teologia conceptelor în contemplare, dogmele în experienţa misterului de negrăit". Simeon îşi începea ale sale *Cuvîntări teologice* asupra dogmei Sfintei Treimi cu afirmaţia că este un act de îndrăzneală şi îngîmfare a vorbi despre Dumnezeu „ca şi cum ceea ce este de neînţeles ar putea fi înţeles", iar cînd a fost dăruit cu o descoperire personală, conţinutul viziunii era mesajul că Dumnezeu este absolut şi transcendent. Întemeindu-se pe scrierile lui Simeon, aşa cum adesea proceda, Nil Sorkij vorbea despre „o lumină pe care lumea nu o vede", ceva „dincolo de exprimare şi dincolo de cuvinte" (*neizrečenna i neizglagolanna*). O astfel de teologie a negaţiei se încadra în cea mai venerabilă tradiţie răsăriteană, aşa cum este aceasta reprezentată, nu numai de corpusul dionisian şi de Maxim Mărturisitorul, ci şi de teologii ortodocşi ai fiecărui veac; chiar şi ereticii au susţinut teza conform căreia Dumnezeu este cu desăvîrşire incomprehensibil. Sub influenţa dascălilor vieţii spirituale, cum ar fi Simeon Noul Teolog, teologia apofatică a produs un refuz al scrutării generate de curiozitate a tainelor Fiinţei divine şi o aplecare asupra a ceea ce putea fi cunoscut. Cînd Simeon clasifica diversele căi de cunoaştere

Sim. N. Teol. *Or.* 3 (*PG* 120:331)

Sim. N. Teol. *Or.* 12 (*PG* 120:373)

a lui Dumnezeu, aceasta era, de fapt, un artificiu metodologic menit să sublinieze că Dumnezeu, Care nu putea fi cunoscut în sine, putea fi cunoscut, în schimb, „din efectele Sale". Contraponderea pozitivă a negației care stătea la baza apofatismului reprezenta identificarea experienței religioase personale ca principiu epistemologic în teologie.

Sim. N. Teol. *Etic.* 4; 5 (*SC* 129:26; 82)

Nil. Sor. *Pred.* (Borovkova-Majkova 2-3)
Sim. N. Teol. *Etic.* 1.12 (*SC* 122:272)

În nici un caz, aceasta n-ar putea lăsa loc sugestiei existenței vreunui conflict între experiență și temeiurile tradiționale ale dogmaticii răsăritene. Dimpotrivă, adevărul dobîndit din Scriptură era același cu cel al Biserici și al experienței, de vreme ce nu putea exista o contradicție în principiu între aceste surse. Nil Sorskij își începea predica adresată ucenicilor săi monahi printr-o mărturisire de credință în Sfînta Treime și în Născătoarea de Dumnezeu. Dogma ortodoxă era premisa majoră necontestată pe care se sprijinea teologia experienței lui Simeon: Hristos trebuia să fie ceea ce hristologia calcedoniană a spus despre El că este, pentru că numai un astfel de Hristos putea servi drept arhetip al unirii omului cu Dumnezeu. Reciproca acesteia era de asemenea adevărată: hristologia ortodoxă nu trebuia să fie numai crezută și mărturisită, ci să inspire încredere și să fie experimentată. Poezia lui Simeon era o expresie a mulțumirii aduse lui Dumnezeu pentru faptul de a-i fi îngăduit să se împărtășească de vederea celor dumnezeiești și pentru inspirația de a scrie despre ele în maniera în care a făcut-o. Totuși, lecția clară a experienței era că omul nu avea întotdeauna viziunea, deși era necesar să creadă, pe temeiul dogmelor, că Hristos era mereu de față și că slava și harul Său se mențineau fără întrerupere. Vina pentru încetarea viziunii nu aparținea lui Hristos, ci omului. Din înregistrarea acestei stări subiective cu venirile și plecările ei, s-a născut o teologie experimentală, în care, în concordanță cu axioma patristică, lucrarea era baza contemplării, iar cunoașterea doctrinei venea prin unirea mistică.

Sim. N. Teol. *Or.* 3 (*PG* 120:333)

Sim. N. Teol. *Imne* 13. 87-89 (*SC* 156:264)

Sim. N. Teol. *Mist.* 33-34 (*SC* 156.152)

Vezi *supra*, pp. 38-39

Ps. 81,6; In. 10,34

2Pt. 1,4
Sim. N. Teol. *Cateh.* 15 (*SC* 104:228); Sim. N. Teol. *Or.* 2 (*PG* 120:330)

Sim. N. Teol. *Teol.* 2 (*SC* 122:152)

Rezultatul final al unirii mistice era îndumnezeirea (θέωσις), după cum învățaseră teologii răsăriteni începînd cu primele secole. De la acei teologi a învățat Simeon să citeze afirmațiile biblice, „Dumnezei sînteți" și „să vă faceți părtași dumnezeieștii firi", aplicîndu-le definiției mîntuirii ca îndumnezeire. Ca ecou al acestor pasaje, el vorbea de „a primi răsplata vederii lui Dumnezeu, făcîndu-ne părtași dumnezeieștii firi și devenind dumnezei". În viziunea lui Simeon și a tradiției lui, îndumnezeirea omului era

consecința și pandantul întrupării lui Dumnezeu în Hristos. Într-una din viziunile lui, Dumnezeu i-a spus: „Da, Eu sînt Dumnezeu, Cel care S-a făcut om din iubire pentru tine. Și, iată, te-am creat pe tine, precum vezi, și am să te fac dumnezeu". În altă parte, Simeon a insistat asupra unei „noi și minunate schimbări" (συνάλλαγμα): Hristos Și-a primit trupul de la Maica Sa, iar El i-a conferit în schimb îndumnezeirea; pe de altă parte, El nu a primit trup de la sfinți, însă le-a dăruit trupul Său îndumnezeit. Divergențele dintre definițiile răsăritene și augustiniană ale creștinismului și-au găsit exprimare în legătură cu această doctrină despre îndumnezeire. Căci deși Simeon a vorbit pe larg despre căderea lui Adam și consecințele ei dezastruoase, el a susținut clar poziția conform căreia consecințele căderii erau, pentru generațiile următoare, legate de repetarea păcătului lui Adam; vina nu era transmisă prin zămislire și naștere descendenților săi. Căderea lui Adam a avut ca rezultat faptul că omul era „bolnav, slăbit și neputincios", însă păcatul unui om rămînea totuși al lui. Mîntuirea putea să însemne îndumnezeire numai pentru faptul că Adam, în ciuda căderii sale, fusese creat ca „rege" peste toată făptura. În contextul observației de față, numai pe acest temei se putea vorbi despre cădere fără a părea că sînt negate harul divin și responsabilitatea umană.

Sim. N. Teol. *Etic.* 5 (*SC* 129:100-102)

Sim. N. Teol. *Etic.* 1. 10 (*SC* 122:260)

Sim. N. Teol. *Cateh.* 5 (*SC* 96:388-402); Sim. N. Teol. *Etic.* 1. 2 (*SC* 122:184-194)

Sim. N. Teol. *Cateh.* 5 (*SC* 96:406)

Sim. N. Teol. *Or.* 11 (*PG* 120:367)

Sim. N. Teol. *Etic.* 1. 1 (*SC* 122:180); Sim. N. Teol. *Cateh.* 5 (*SC* 96:388-390)

Sim. N. Teol. *Or.* 14 (*PG* 120:382-383)

Teologia spirituală a lui Simeon și-a găsit expresia succintă în doctrina sa despre vederea lui Dumnezeu ca lumină. Cu toate că oamenii erau orbi ca urmare a păcatului și nu puteau vedea lumina dumnezeiască, darul curățitor al mîntuirii le-a permis celor „curați cu inima" să-l vadă pe Dumnezeu, așa cum promisese Predica de pe Munte, și să-l vadă cu adevărat. Vederea lui Dumnezeu putea fi dobîndită prin faptele milosteniei și iubirii. Ceea ce a fost văzut atît de „sfinții de demult, cît și de cei care au acum vedere spirituală", nu era doar „formă, chip sau reprezentare (σχῆμαἠ εἶδος ἠ ἐκτύπωμα), ci lumina cea fără de formă". „O mare strălucire în ceruri... întrecînd lumina zilei" a venit asupra lui Serghie de Radonej în timpul privegherii sale nocturne. Din pasaje asemenea celui de la 1 Ioan 1,5, „Dumnezeu este lumină", reieșea clar că această lumină era Dumnezeu Însuși, întreaga Sfîntă Treime; Maxim Mărturisitorul învățase că lumina cea adevărată era una cu Dumnezeu. Nu exista o altă cale care să-i permită cuiva să ajungă să-L cunoască pe Dumnezeu decît vederea acestei lumini adevărate.

Sim. N. Teol. *Cateh.* 4 (*SC* 96:370)
Mt. 5,8
Sim. N. Teol. *Etic.* 5 (*SC* 129:86)
Sim. N. Teol. *Or.* 14 (*PG* 120:384)

Sim. N. Teol. *Etic.* 1. 3 (*SC* 122:202)

Epif. M. *V. Serg.* (Leonid 105)

Sim. N. Teol. *Teol.* 3 (*SC* 122:164)
Max. *Qu. Thal.* 8 (*PG* 90:285) [Filoc. 3:37 - n. tr.]

Sim. N. Teol. *Etic.* 5 (*SC* 129:98)

Manifestarea supremă a acestei lumini pe pămînt a constituit-o Schimbarea la Faţă a lui Hristos, cînd „a strălucit faţa Lui ca soarele, iar veşmintele Lui s-au făcut albe ca lumina". Ceea ce a strălucit atunci a fost „lumina dumnezeirii" şi nu semn sau vreun simbol. Chiar şi această subliniere a identităţii dintre lumină şi Dumnezeu şi a realităţii vederii trebuia să fie atenuată de reamintirea faptului că Dumnezeu este transcendent; căci lumina cerească, fiind dumnezeiască, nu avea „un nume potrivit ei". Simeon nu a alcătuit o tratare sistematică a relaţiei dintre transcendenţa şi identitatea lui Dumnezeu cu lumina, însă elementele principale necesare unei astfel de sistematizări sînt prezente în gîndirea lui.

Mt. 17,2
Sim. N. Teol. *Cateh.* 20 (*SC* 104:336)
Sim. N. Teol. *Cateh.* 16 (*SC* 104:246)

Sarcina de a articula o nouă teologie a vieţii spirituale, care să includă şi doctrina lui Dumnezeu ca lumină, a fost preluată de către Grigorie Palama la mai mult de trei secole după Simeon. Şi totuşi Simeon a fost cel care a primit titlul de „Noul Teolog". Urmînd obiceiului bizantin, el însuşi a folosit titlul de „Teologul" pentru a se referi fie la Apostolul Ioan (de aici titlul „dumnezeiescul Ioan"), fie la Grigorie de Nazianz (adesea identificat, simplu, ca fiind „Teologul"). Calificativul „Noul Teolog", aplicat în cazul lui Simeon, „a fost mai întîi folosit pentru a-l distinge şi a-l compara" cu ceilalţi doi, căci „unul dintre motivele pentru care Sfîntul Simeon a fost numit «ὁ Νέος Θεολόγος» a fost probabil faptul că, asemenea Sfîntul Grigorie de Nazianz, a scris, la rîndul său, *Cuvîntări Teologice* despre Sfînta Treime". Grigorie Palama, într-una din foarte puţinele referiri clare la Simeon, l-a numit „Noul Teolog" şi a vorbit despre minunile săvîrşite în timpul vieţii lui. Chiar dacă se pare că ar fi existat, de fapt, prea puţine legături literare sau intelectuale între Simeon şi Palama, pare a fi totuşi corect să-l socotim pe acesta din urmă drept cel care a preluat experienţele mistice personale ale lui Simeon dîndu-le o „rigoare teologică" pe care nu o avuseseră înainte. Palama a urmat obiceiul de a-l numi pe Grigorie de Nazianz „al doilea Teolog" sau „cel care a dobîndit «teologia» ca nume propriu". De asemenea, în polemicile sale el se referea la adversarul său folosind expresia „acest nou teolog", întrucît acesta se depărtase de tradiţia „Părinţilor şi a întregii Biserici a lui Dumnezeu". Susţinătorii lui Palama se opuneau în aceeaşi măsură oricărei sugestii de inovaţie teologică. În ciuda acestei rezistenţe la ideea de inovaţie, teologia lui Palama „este o doctrină de o surprinzătoare îndrăzneală şi de o neaşteptată noutate", aproape ca şi

Sim. N. Teol. *Or.* 3 (*PG* 120:334) ; Sim. N. Teol. *Cateh.* 5 (*SC* 96:440)
Sim. N. Teol. *Cateh.* 5 (*SC* 96:432)
Krivocheine (1954) 323
Gr. Pal. *Tr.* 1. 2. 12 (Meyendorff 99)
Meyendorff (1959) 221
Gr. Pal. *Tr.* 1. 1. 6 (Meyendorff 21)
Gr. Pal. *Tr.* 3. 1. 12 (Meyendorff 581)
Gr. Pal. *Tr.* 3. 2. 4 (Meyendorff 649)
Gr. Pal. *Tr.* 2. 1. 36 (Meyendorff 299)

cum „Bizanţul ar fi jurat să acuze de minciună viitoarea sa reputaţie de imobilism dogmatic". Noutatea teologiei palamite consta în reinterpretarea fundamentală a unor accente mergînd înapoi pînă la Origen şi Dionisie Areopagitul, în pofida menţinerii veneraţiei faţă de Dionisie; aceasta s-a manifestat într-o „nouă teologie", în chiar sensul cel mai restrîns al cuvîntului „teologie", căci a adus o nouă dezvoltare în doctrina ortodoxă despre Dumnezeu.

Rolul lui Palama de sistematizator al învăţăturilor lui Simeon cum au fost acestea reliefate mai sus devine vizibil pentru cel care trece în revistă acele învăţături aşa cum au fost ele reiterate în scrierile lui Palama. Asemenea lui Simeon, Palama s-a preocupat de practica monahală a vieţii spirituale, insistînd totuşi asupra faptului că nu numai monahii, ci toţi creştinii aveau acces la puterea îndumnezeitoare a harului. În teologia sa, nu mai puţin decît în cea a lui Simeon, tradiţia ortodoxă, în special în modul în care a fost articulată prin liturghie, a ocupat un loc normativ şi a fost citată în sprijinul afirmaţiilor sale teologice. Chemările la o viaţă de sfinţenie şi iubire ca fiind cea mai apropiată expresie umană din cîte există a adevărului dumnezeiesc, erau formulate, de exemplu, în frecventele citări ale cuvintelor lui Pseudo-Dionisie: „Cuprinderea în Dumnezeul nostru şi unirea cu El..., după cum ne învaţă cuvintele lui Dumnezeu, se consumă numai prin mijlocirea faptelor de iubire şi închinare, în conformitate cu cele mai sfinte porunci". Este remarcabilă asemănarea dintre Palama şi Simeon în privinţa afirmării rolului experienţei religioase. Ceea ce sfinţii au arătat a fost conţinutul propriilor lor experienţe, „căci numai cel care a învăţat din experienţă poate cunoaşte lucrările Duhului". După cum unul dintre strămoşii spirituali ai lui Palama spunea: „cele ale Duhului nu pot fi atinse de cei care nu au experienţă". Adoptînd în propria-i gîndire multe dintre temele spiritualităţii bizantine şi din alte surse, Palama a dat expresie mesajului mîntuirii ca elementul central al Evangheliei creştine. El a interpretat mîntuirea ca nemurire, ca fiind darul smereniei, dezvăluire a autenticei umanităţi, desăvîrşire, întîlnire a dumnezeiescului şi omenescului, şi, mai presus de toate, ca îndumnezeire – toate idei patristice, însă sintetizate în ceea ce trebuie numit o „nouă teologie".

Palama şi-a elaborat sinteza în opoziţie conştientă faţă de poziţiile alternative. Obiectul special al polemicii lui a fost reprezentat de teologia filozofică a lui Varlaam de

Grégoire (1948) 114

Gr. Pal. *Tr.* 2.1.39 (Meyendorff 305)
Gr. Pal. *Tr.* 1. 3. 42 (Meyendorff 201)

Gr. Pal. *Ak.* 5.6.4 (Contos 317)

Gr. Pal. *Tr.* 1.3. 28; 3.1.12; 3.1.23 (Meyendorff 171; 581; 601)

Gr. Pal. *Tr.* 1.1. 23; 2.1.39; 2. 3. 3 (Meyendorff 65-67; 305; 391)

Dion. Ar. *I. b.* 2. pr. (*PG* 3:392)

Gr. Pal. *Teof.* (*PG* 150:957); Gr. Pal. *Tr.* 3. 3. 3 (Meyendorff 699)

Gr. Pal. *Tr.* 1.3.34 (Meyendorff 185)

Gr. Pal. *Om.* 16 (*PG* 151:201-204)

Gr. Pal. *Om.* 16 (*PG* 151:201-204)
Vezi vol. I, pp. 159-173

Calabria, conform căreia revelaţia dumnezeiască şi filozofia clasică ar fi avut aceeaşi ţintă (σκοπός), şi, prin urmare, ar fi ajuns la unul şi acelaşi adevăr „acordat apostolilor nemijlocit", însă accesibil mijlocit şi celor care se dedicau speculaţiei filozofice. Aceasta putea conduce la teza conform căreia „Platon nu este decît Moise cu accent atic". Gînditorii păgîni, susţinea Varlaam, au fost „iluminaţi de Dumnezeu şi ridicaţi deasupra nivelului majorităţii oamenilor". Tot ce trebuia făcut era să se compare spusele filozofilor greci cu cele ale „marelui Dionisie din încheierea lucrării sale *Teologia mistică*" pentru a vedea că „Platon însuşi înţelesese bine transcendenţa divină" şi că ceilalţi greci „au înţeles că Dumnezeu, Care e dincolo de esenţă şi dincolo de nume, transcende mintea, ştiinţa, şi toate celelalte realizări omeneşti". În opoziţie cu o atare anulare a diferenţei dintre „doctrinele Evangheliilor" şi „învăţăturile grecilor", Palama a insistat asupra faptului că există „o cunoaştere comună tuturor celor au crezut în Hristos mai presus de orice gîndire". Ceea ce toţi credincioşii împărtăşeau nu era doar o cunoaştere a lui Dumnezeu (γνῶσις), ci o unire cu Dumnezeu (ἕνωσις). Cea mai succintă afirmare a contrastului putea fi găsită în diferenţa dintre axioma socratică „Cunoaşte-te pe tine însuţi" şi îndemnul mozaic „Ia seama asupra ta". Prima cerea cunoaştere de sine, cea de-a doua, autodisciplinare prin harul lui Dumnzeu. O altă cale de a afirma contrastul a reprezentat-o accentuarea operată de Palama asupra a ceea ce multe secole mai tîrziu a ajuns să fie numit „teologia faptelor", depăşind „toate aspiraţiile psihologice sau misticismul exterior harului întrupării". O expresie a acestei teologii a faptelor a fost, de exemplu, predilecţia sa pentru termeni ca „adevărul adevărat" (ὡσαληθῶς) sau sublinierile sale asupra caracterului factual şi nonsimbolic al fenomenelor de tipul luminii de pe Muntele Tabor.

Apud Gr. Pal. *Tr.* 2.1.5 (Meyendorff 235)
Apud Gr. Pal. *Tr.* 1.1.13 (Meyendorff 33)
Varl. *Ep.* 1 (Schirò 262)
Varl. *Ep.* 3 (Schirò 298-299)
Gr. Pal. *Tr.* 1.1.4 (Meyendorff 15)
Gr. Pal. *Tr.* 2.3.66 (Meyendorff 525)
Gr. Pal. *Tr.* 1.3.20 (Meyendorff 153)
Gr. Pal. *Tr.* 1.1.10 ; 1.2.9 (Meyendorff 31-33 ; 91-93)
Deut. 15,9 (LXX)
Vilmar (1857)
Meyendorff (1959) 214
Gr. Pal. *Ak.* 5.6.4 (Contos 317)

Pe de altă parte, ar fi o greşeală să se creadă că teologia faptelor, profesată de Grigorie, presupunea un reducţionism simplist care elimina ambiguităţile din formulările doctrinare. Dimpotrivă, el a descoperit că secretul ortodoxiei Părinţilor stă în capacitatea lor de „a respecta ambele" aspecte ale unui adevăr care era dialectic. Şi aceasta pentru că era un principiu metodologic de bază „firesc oricărui om care mărturiseşte corect să spună acum un lucru, iar imediat un altul, amîndouă fiind adevărate". În acest caz, erezia nu ar consta într-atît în negarea totală a unei dogme ortodoxe, cît în aderarea la unul dintre polii

Gr. Pal. *Teof.* (*PG* 150 :932)
Gr. Pal. *Cap.* 121 (*PG* 150 : 1205)

unei dogme dialectice în detrimentul celuilalt pol aparținînd aceleiași dogme : „veți vedea că aproape fiecare erezie vătămătoare s-a născut din aceste ambiguități ale teologiei". (Gr. Pal. *Teof.* (*PG* 150:917)) Corectitudinea învățăturii prezente a unui eretic nu se putea constitui automat într-o garanție a ortodoxiei lui, căci ar fi existat posibilitatea ca aceasta să fi fost obținută prin sacrificarea unui alt aspect al adevărului de care era inseparabilă. Cînd Varlaam a sugerat că neînțelegerile dintre el și Palama priveau „doar modul exprimării", (Varl. *Ep.* 1 (Schirò 232; 241)) această observație a fost respinsă. „Noi", spunea un sinod palamit, „discutăm în contradictoriu despre dogme și fapte", (Sin. Pal. (1351) 9 (Karmires 379)) nu despre vorbe. Dogmele și faptele erau conținutul tradiției ortodoxe. Grigorie Palama a identificat cele trei teme fundamentale ale spiritualității creștine răsăritene – teologia ca apofatism, revelația ca lumină și mîntuirea ca îndumnezeire – (Gr. Pal. *Tr.* 1.3.17 (Meyendorff 147)) și le-a redefinit într-un mod care căuta să corecteze formulările lui Dionisie Areopagitul și ale școlii sale. Înainte de a fi încheiat această redefinire, Palama a socotit că este nevoie să reformuleze chiar și singura dogmă în funcție de care este evaluată ortodoxia, dogma Sfintei Treimi.

„La temelia controverselor teologice bizantine din secolul al XIV-lea stă problema «teologiei apofatice»." (Meyendorff (1959) 281) Aceasta a devenit o problemă întrucît, în gîndirea creștină a Răsăritului, existau cel puțin două definiții, sensibil diferite, ale imposibilității cunoașterii lui Dumnezeu: cea care înțelegea că Dumnezeu este imposibil de cunoscut din pricina limitărilor umane și cea care susținea că teologia trebuie să fie „apofatică" din cauza transcendenței divine. Cea de-a doua caracteriza gîndirea lui Palama. După spusele lui, el și adversarii săi erau de acord „cu privire la problema cunoașterii", (Gr. Pal. *Tr.* 1.3.15 (Meyendorff 141)) întrucît susțineau cu toții imposibilitatea cunoașterii directe a ființei lui Dumnezeu, nu numai de către ființele omenești păcătoase, ci și de către îngerii lipsiți de păcat. (Gr. Pal. *Tr.* 2.3.31 (Meyendorff 449)) Pentru Palama, explicația fundamentată a acestei ignoranțe stătea în firea lui Dumnezeu. Aceasta, în formula lui Ioan Damaschin, „nu face parte din existențe. El este mai presus de toate existențele și mai presus de însăși existența. [...] Și dacă cunoștințele sînt în legătură cu existențele, urmează că ceea ce este mai presus de cunoștință va fi negreșit și mai presus de esență". (Ioan D. *F.o.* 4 (Kotter 2: 13); [Fecioru. 1993, p. 20]) Tăcerea era expresia potrivită a relației omului cu Dumnezeu din cauza transcendenței lui Dumnezeu. În aceste condiții, tăcerea era „nu o respingere a trăirii teologice, ci, mai degrabă, o altă cale către cunoaștere". (Kiprian (1950) 278)

Cunoaşterea realizată pe această cale era cunoaştere autentică şi nu absenţă a cunoaşterii; era, prin urmare, pozitivă cu adevărat şi nu negativă. Teologia apofatică nu nega şi nici nu se opunea cunoaşterii pozitive, întrucît ceea ce spunea apofatic despre Dumnezeu era adevărat.

Gr. Pal. *Cap.* 123 (*PG* 150:1205)

Greşeala teologiei apofatice convenţionale era, după Palama, că nu era îndeajuns de apofatică. Era nevoie ca aceasta să recunoască faptul că Dumnezeu transcende nu numai afirmaţia, ci şi negaţia. Palama i-a atacat pe cei pe care preocuparea pentru apofatic îi conducea la negarea oricărei activităţi sau viziuni dincolo de aceasta. Dacă Dumnezeu transcende toată cunoaşterea, atunci El transcende şi cunoaşterea negativă, nu numai pe cea pozitivă. Teologii obişnuiau ca „uneori să facă afirmaţii, atunci cînd acestea purtau forţa unei supreme negaţii", însă era imperios necesar ca ei să ducă procesul la bun sfîrşit, depăşind chiar şi teologia negativă. Dumnezeu era nu numai „incognoscibil"; El era „supraincognoscibil" (ὑπεράγνωστος). „Teologie negativă" era numai un cuvînt şi nu trebuia să fie folosit astfel încît să submineze metoda pe care se presupune că trebuia să o susţină. „Contemplarea e altceva decît teologia" şi, de asemenea, altceva decît teologia apofatică. Scopul contemplaţiei era vederea lui Dumnezeu, e drept, nu după fiinţă, însă totuşi o contemplare reală a lui Dumnezeu. Aceasta era, de asemenea, mai mult decît teologie apofatică. Acelaşi lucru era valabil şi pentru unirea cu Dumnezeu la care conduceau contemplarea şi vederea Lui. Îl copleşea pe credincios cu o realitate pentru care vocabularul apofatic nu era adecvat. Acest vocabular nu putea reda cum se cuvine nici ceea ce se petrecea în viaţa de rugăciune a credinciosului, unde el se întîlnea cu un Dumnezeu a cărui completă incognoscibilitate constituia un fapt pozitiv şi o dinamică religioasă. În felul acesta, Palama căuta să salveze transcendenţa divină şi corolarul ei, teologia apofatică, din contextul neoplatonic în care se menţinuse adesea, şi s-o fundamenteze, în schimb, pe doctrina creştină a revelaţiei.

Gr. Pal. *Tr.* 3.3.14 (Meyendorff 723)

Gr. Pal. *Tr.* 2.3.53 (Meyendorff 493)

Gr. Pal. *Tr.* 3.2.17 (Meyendorff 673)

Gr. Pal. *Ak.* 1.6.1 (Contos 11-12)

Gr. Pal. *Tr.* 2.3.26 (Meyendorff 439)

Dion. Ar. *Mist.* 1.1 (*PG* 3:997)

Gr. Pal. *Tr.* 2.3.49 (Meyendorff 487)

Gr. Pal. *Tr.* 1.3.4 (Meyendorff 113-115)

Gr. Pal. *Tr.* 2.3.35 (Meyendorff 457)

Gr. Pal. *Tr.* 2.3.35 (Meyendorff 457-459)

Pe parcursul acestui proces, însăşi doctrina revelaţiei era amplificată. S-a sugerat că „ceea ce este unic în teologia palamită este ridicarea Schimbării la Faţă la un grad de importanţă care-l face virtual egal cu cel al celorlalte acte ale iconomiei divine". Relatarea despre Hristos pe muntele Taborului fusese deja în mistica bizantină mai veche o sursă importantă de idei teologice. Constituindu-se în corespondent al accentului pus de spiritualitatea mistică,

Contos (1963) 1:64

Mt. 17,1-9

pe viziune ca instrument şi scop al credinţei, centralitatea „luminii" din acea relatare a avut rolul de vehicul pentru investigaţia căilor revelaţiei divine. Ce era lumina pe care [Gr. Pal. *Tr.* 2.3.9 (Meyendorff 405); Gr. Pal. *Ak.* 4.15.3 (Contos 283)] au văzut-o ucenicii acolo? Pe de o parte, nu era fiinţa lui Dumnezeu, pe care, potrivit Scripturii, nu a văzut-o nimeni [In. 1,18] niciodată. Pe de altă parte, nu se poate să fi fost o iluzie [Gr. Pal. *Tr.* 3.1.15 (Meyendorff 587)] (φάσμα), căci în rînduiala utreniei din ziua de 6 august, praznicul Schimbării la Faţă, Biserica se roagă: „În lumina Ta, care s-a arătat astăzi pe Tabor, l-am văzut pe Tatăl ca [Gr. Pal. *Tr.* 3.1.12 (Meyendorff 581)] lumină şi pe Duhul ca lumină". Dacă lumina nu ar fi aparţinut nici uneia dintre naturile lui Hristos, ar fi trebuit să existe o a treia realitate, ceea ce însemna că Hristos ar [Gr. Pal. *Tr.* 3.1.17 (Meyendorff 591)] fi avut trei naturi. Şi astfel, de vreme ce nu era parte a naturii umane pe care Hristos o împărtăşea cu ceilalţi oameni, trebuie că aparţinea naturii Sale divine şi, prin [Gr. Pal. *Ak.* 4.5.4 (Contos 254)] urmare, trebuia să fie necreată. Arătarea de pe muntele Taborului, care constituise un fel de „preludiu" al celei [Gr. Pal. *Tr.* 1.3.38 (Meyendorff 193)] de-a doua veniri a lui Hristos, era, de asemenea, o desco- [Gr. Pal. *Om.* 16 (*PG* 151:220)] perire a „ceea ce am fost odată şi vom fi," cînd El ne va îndumnezei.

Dacă, în limbajul biblic şi patristic, cunoaşterea lui Dumnezeu era numită „lumină", acest lucru se întîmpla deoarece cunoaşterea îşi primise inspiraţia de la acea [Gr. Pal. *Tr.* 1.3.3 (Meyendorff 111)] lumină care era cu adevărat Dumnezeu. Urcuşul credinciosului spre vederea lui Dumnezeu nu era o iluzie, ci un [Gr. Pal. *Ak.* 7.11.3 (Contos 548)] lucru real. Nici măcar descoperirile luminii dumnezeieşti din Vechiul Testament nu trebuiau calificate drept „simbo- [Gr. Pal. *Tr.* 1.3.6 (Meyendorff 119)] lice". Cu atît mai puţin se putea referi cineva la lumina taborică ca la un simbol. Grigorie de Nazianz numise [Gr. Naz. *Om.* 40.6 (*PG* 36:365)] această lumină „dumnezeire", lucru pe care el nu l-ar fi putut face „dacă n-ar fi fost cu adevărat dumnezeire, ci [Gr. Pal. *Tr.* 3.1.12 (Meyendorff 581)] doar un simbol creat". De fapt, uzul ortodox al cuvîntului „simbol" se referea la ceva ce era mai mult decît un simplu simbol. După Maxim Mărturisitorul, de exemplu, trupul [Max. *Ambig.* 54 (*PG* 91:1376) [PSB 80:305 – *n. tr.*]] lui Hristos pe cruce era un „simbol" al trupurilor noastre şi nu invers. Superiorul era un simbol al inferiorului, şi [Gr. Pal. *Tr.* 3.1.13 (Meyendorff 583)] nu inferiorul simbol al superiorului. Nici chiar acest sens al cuvîntului „simbol" nu se potrivea luminii revelaţiei [Gr. Pal. *Ak.* 7. 15. 4 (Contos 568); Gr. Pal. *Tr.* 2. 3. 20 (Meyendorff 429)] taborice, căci aceasta nu era Dumnezeu însuşi. Ceea ce a văzut Ştefan, primul martir, cînd „a privit la cer" nu a fost [Fap. 7,55-56] nici simbol, nici iluzie, ci, după cum spune textul, „slava [Gr. Pal. *Tr.* 1.3.30 (Meyendorff 175)] lui Dumnezeu." Cînd Hristos promitea: „Fericiţi cei curaţi [Mt. 5,8] cu inima, căci aceia vor vedea pe Dumnezeu", aceasta nu era o teorie a simbolurilor, ci o teologie a faptelor. Această [Gr. Pal. *Teof.* (*PG* 150:952)] vedere a lui Dumnezeu transcende orice limbaj, chiar şi

Gr. Pal. *Tr.* 2.3.49 (Meyendorff 487)

pe cel al teologiei apofatice. Într-un fel sau altul, era necesar să se susţină în continuare că lumina revelaţiei împărtăşite în actul vederii lui Dumnezeu era *o* realitate divină.

Sublinierea realităţii dumnezeiescului din revelaţie se aplica de asemenea şi dumnezeiescului din îndumnezeire. Maxim exprimase această idee fără echivoc în formula:

Max. *Ambig.* 41 (*PG* 91 : 1308) [PSB 80 : 262 – *n. tr.*]

„Cînd omul este îndumnezeit prin har, el devine tot ceea ce este şi Dumnezeu, afară de identitatea după fiinţă". Citînd aprobator aceste cuvinte, Palama refuza să califice îndumnezeirea drept „simbolică", tot aşa cum refuza să se

Gr. Pal. *Teof.* (*PG* 150 : 944)

refere în aceiaşi termeni la lumina revelaţiei. Şi totuşi, realitatea discutată în cele două chestiuni nu era aceeaşi, întrucît corectivul, „afară de identitatea după fiinţă", adăugat de Maxim la explicarea a ceea ce însemna să fii îndumnezeit, se dovedea a fi esenţial. Unul dintre adversarii lui

Apud Gr. Pal. *Ak.* 5.25 (Contos 393)

Palama spunea: „Întregul Dumnezeu mă îndumnezeieşte, şi cînd sînt îndumnezeit cu întregul Dumnezeu mă unesc";

Apud Gr. Pal. *Ak.* 1.7.23 (Contos 31)

şi din nou, „Îndumnezeirea necreată nu e nimic altceva decît natura divină". Trebuia găsită o cale, arăta Palama, de a păstra realitatea mîntuirii ca îndumnezeire fără a induce ideea absurdă şi blasfemiatoare potrivit căreia cei

Gr. Pal. *Tr.* 3.3.8 (Meyendorff 709-711)

îndumnezeiţi deveneau „Dumnezeu după natură". Realitatea era respectată atunci cînd se susţinea că „Tatăl prin

Gr. Pal. *Teof.* (*PG* 150 : 953)

Fiul în Sfîntul Duh îi îndumnezeieşte pe cei îndumnezeiţi". Rămînînd oameni după natură, ei deveneau dumnezei

Apud Gr. Pal. *Ak.* 3. 6. 4 (Contos 161)

după har. Absurditatea şi blasfemia erau evitate prin învăţătura potrivit căreia „darul îndumnezeitor al Duhului" nu era *ousia* suprafiinţială a lui Dumnezeu, ci lucrarea îndumnezeitoare (ἐνέργεια) a *ousiei* suprafiinţiale a lui

Gr. Pal. *Tr.* 3.1.34 (Meyendorff 625)

Dumnezeu". Sau, pentru a alătura cele două sublinieri, pasajul fundamental despre îndumnezeire, 2 Petru 1,4, vorbea despre a se face părtaşi ai firii dumnezeieşti –

Gr. Pal. *Teof.* (*PG* 150 : 933)

realitate, însă nu identitate.

Pentru a evita să se spună că îndumnezeirea ar face dintr-o fiinţă umană un Dumnezeu după natură, era necesar să se insiste asupra faptului că harul era supranatural, adică dincolo de natură. Căci dacă harul îndumnezeitor ar fi fost „după natură", ar fi produs, într-adevăr, o identitate de natură şi de esenţă între Dumnezeul îndumne-

Hag. Tom. (*PG* 150 : 1229)

zeitor şi omul îndumnezeit. Aceasta e ceea ce deducea Palama din doctrina opozantului său, conform căreia

Gr. Pal. *Tr.* 3.1.26 (Meyendorff 607)

„harul îndumnezeirii este natural". Însă iluminarea, lucrarea îndumnezeitoare a lui Dumnezeu, care îi făcea pe primitorii ei părtaşi ai firii divine, nu putea fi însăşi firea

lui Dumnezeu. Firea lui Dumnezeu nu lipsea din această lucrare pentru că era omniprezentă, dar nu putea fi împărtășită, și, ca atare, îndumnezeirea nu putea fi „naturală"; trebuia să fie însă „după un anume har divin".

Gr. Pal. *Cap.* 93 (*PG* 150:1188)

Acest har era o realitate atît de puternică, încît, atunci cînd era conferit „celor ce au pus un început", îi putea ridica „deasupra tuturor veacurilor și timpurilor și locurilor", dîndu-le – după har, nu după natură – participarea la însăși veșnicia lui Dumnezeu, fără început sau sfîrșit.

Gr. Pal. *Ak.* 3.4.2 (Contos 152)

Și aici, din nou, fundamental pentru teologia lui Palama, firea lui Dumnezeu este chestiunea decisivă: așa cum Dumnezeu era incognoscibil, nu în primul rînd din pricina mărginirii omenești, ci din pricina transcendenței divine, tot așa și aici participarea omului la firea dumnezeiască prin mîntuirea ca îndumnezeire avea nevoie să fie interpretată, astfel încît să păstreze imuabilitatea lui Dumnezeu, fără a periclita în vreun fel realitatea darului îndumnezeirii.

Gr. Pal. *Ak.* 5.27.2 (Contos 406)
Gr. Pal. *Tr.* 1.1.22 (Meyendorff 61)

În esența Sa divină, Dumnezeu rămînea dincolo de participare și dincolo de posibilitatea de a fi văzut, chiar și pentru sfinți; cu toate acestea, ceea ce ei vedeau și realitatea la care participau nu era un simbol al lui Dumnezeu, ci Dumnezeu Însuși.

Gr. Pal. *Ak.* 1.7.6 (Contos 17)

Identificarea acestui paradox l-a condus pe Palama dincolo de cele trei teme, respectiv cea a teologiei apofatice, a luminii descoperitoare și a mîntuirii îndumnezeitoare, la „sfînta sfintelor" a doctrinei despre Dumnezeu. Dumnezeul evlaviei creștine era în același timp absolut și, înrudit, incomprehensibil după natură și totuși cuprins de către sfinții care participau la firea Sa. Era absolut după natură, însă înrudit prin har.

Gr. Pal. *Teof.* (*PG* 150:952)

Aceasta era suprema dovadă a faptului că ortodoxia consta în respectarea ambelor aspecte ale unui adevăr dialectic. „Unul și același Dumnezeu este deopotrivă imparticipabil și participabil (ἀμέθεκτος ἄρα καὶ μεθεκτός), în primul rînd pentru că El este deasupra oricărei esențe, în al doilea rînd pentru că El are și puterea și lucrarea de a crea esențe".

Gr. Pal. *Tr.* 3.2.25 (Meyendorff 689)

Așadar, oricînd cineva îi auzea pe Părinți vorbind despre Dumnezeu ca imparticipabil, această afirmație trebuia înțeleasă în primul sens, și oricînd cineva îi auzea spunînd că Dumnezeu este participabil, aceasta se referea la cel de-al doilea sens. Statornicia față de Părinți însemna menținerea ambelor sensuri.

Gr. Pal. *Teof.* (*PG* 150:937)

Ideea lui Varlaam și a altora conform căreia obiectul contemplării era un simbol sau ceva creat se constituia într-un efort de a apăra natura absolută și imparticipabilă a lui Dumnezeu, însă făcea acest lucru sacrificînd realitatea. Căci de vreme

ce esenţa lui Dumnezeu „este cu totul incomprehensibilă şi incomunicabilă pentru toate fiinţele... am avea noi vreun alt mijloc de a-L cunoaşte cu adevărat pe Dumnezeu", dacă harul îndumnezeitor şi lumina nu ar fi însuşi Dumnezeu?

Gr. Pal. *Ak.* 3.18.5 (Contos 215-216)

Justificarea sistematică a acestei viziuni a relaţiei dintre participabil şi imparticipabil în Dumnezeu a constituit-o combinaţia între doctrina lucrărilor divine (ἐνέργειαι), elaborată în cursul controverselor hristologice, şi doctrina firii divine (οὐσία), elaborată în cursul controverselor trinitare. Palama şi ucenicii săi au fost ajutaţi şi de diversele precizări decelate în timpul controverselor cu monoenergismul. Din aceste controverse provenise învăţătura conform căreia energia divină era eternă şi necreată, fiind totuşi distinctă de esenţa divină. A susţine că *ousia* lui Dumnezeu este incomunicabilă, pe cînd energiile sînt comunicabile, nu era altceva decît un corolar al învăţăturii de mai sus. Spre deosebire de Apus, Răsăritul susţinea că trimiterea Duhului Sfînt trebuia deosebită de purcederea Sa din veşnicie, întrucît nu implica substanţa incomunicabilă a Treimii, ci „harul, puterea şi lucrarea comune Tatălui, Fiului şi Sfîntului Duh", care erau totuşi necreaţi şi eterni. Cînd expresia „harul lui Dumnezeu" se referea la o lucrare a lui Dumnezeu, Îl indica pe Dumnezeu însuşi, veşnic şi necreat; cînd se referea la virtuţile sau „harurile" umane, indica realităţi create şi temporale. Lucrările lui Dumnezeu, cum ar fi harul, erau dumnezeieşti, neavînd nici început şi nici sfîrşit. Totuşi, ele trebuiau să fie diferite de *ousia* divină, întrucît, aşa cum învăţase şi Vasile, ele erau „de multe feluri" (ποικίλαι), în vreme ce *ousia* era „simplă" (ἁπλῆ). Aceasta părea să necesite o extindere a dogmei trinitare, una care să treacă de la distincţia dintre *ousie* şi ipostas la cea dintre acestea două şi energie, şi totuşi să recunoască *ousia*, ipostasurile şi energiile ca fiind Dumnezeu. Cînd îngerul i-a spus Fecioarei Maria: „Duhul Sfînt se va pogorî peste tine", el s-a referit la o venire numai după energie şi nu la una după ipostas, căci Duhul nu S-a făcut om, cum S-a făcut Logosul. Cu toate acestea, a fost o pogorîre reală a lui Dumnezeu Duhul Sfînt. Singurele posibilităţi rămase erau fie să se spună că puterea, harul şi energia lui Dumnezeu, cît şi înţelepciunea şi adevărul Lui – toate acestea fiind dăruite oamenilor – erau identice cu esenţa Lui, fie să se susţină că erau doar realităţi create.

Vezi *supra*, p. 102-103
Vezi vol. 1: 233-235
Sin. Pal. (1351) 11 (Karmirēs 381)
Gr. Pal. *Tr.* 3.3.7 (Meyendorff 707-709)
Gr. Pal. *Teof.* (*PG* 150:944)
Vezi *supra*, pp. 143-145
Gr. Pal. *Conf.* (Karmirēs 408); Gr. Pal. *Ak.* 5.24.4 (Contos 388-389)
Gr. Pal. *Ak.* 3.8.4 (Contos 169); Gr. Pal. *Tr.* 3.1.8 (Meyendorff 573)
Gr. Pal. *Tr.* 3.2.8 (Meyendorff 659)
Sin. Pal. (1341) 32 (Karmires 360)
Vas. *Ep.* 234.1 (*PG* 32:869)
Sin. Pal. (1351) 48 (Karmirēs 402-403)
Lc. 1.35
Gr. Pal. *Teof.* (*PG* 150:952); *Teof.* Nic. *Theol.* 12. 27 (Jugie 160)
Sin. Pal. (1368) (*PG* 151:699)

Noua distincţie în Dumnezeire, „nu numai după ipostas, ci şi după energii", a fost numită „o reînviere a politeismului"

Gr. Pal. *Ak.* 5.26.11 (Contos 404)
Vailhé (1913) 768

Apud Gr. Pal. *Tr.* 3.1.24 (Meyendorff 603)

Dion. Ar. *Ep.* 2. (*PG* 3:1068-1069)

Hag. Tom. (*PG* 150:1228)

Sin. Pal. (1351) 9 (Karmirēs 379)

Gr. Pal. *Ak.* 3.16.4 (Contos 204)

Vezi vol. I:221-222

şi a fost privită ca atare de către oponenţii contemporani ei. Cu toate acestea, susţinătorii ei spuneau că era unica soluţie pentru a păstra monoteismul. Tot astfel, din afirmaţia lui Pseudo-Dionisie, conform căreia Dumnezeul care a conferit harul era „deasupra Dumnezeirii", adică „deasupra darului îndumnezeitor al lui Dumnezeu", s-ar fi putut trage concluzia că el susţinea existenţa a două fiinţe dumnezieşti, însă aceasta s-ar fi opus afirmaţiei sale foarte precise. În mod similar, Palama s-a disociat de orice implicaţie de acest fel la care gîndirea sa ar fi putut fi expusă. „Nu am cugetat niciodată", declara el, „şi nici acum nu cuget că ar fi două sau mai multe fiinţe dumnezeieşti". El răspundea criticilor lui că tocmai propria sa doctrină despre harul necreat şi energia lui Dumnezeu şi nu doctrina lor era cea care apăra unimea Dumnezeirii". Pe scurt, el vedea în doctrina lui, ca şi în însăşi dogma Treimii, o învăţătură despre Dumnezeu care să mărturisească unicitatea lui Dumnezeu, fără a leza faptele liturghiei şi ale spiritualităţii creştine. Teologia greacă a căutat multă vreme să arate că, dacă Dumnezeu era aşa cum spunea liturghia răsăriteană că ar fi, atunci teologia lui Atanasie a reprezentat o concluzie necesară. Acum, de asemenea, urma să spună că dacă Dumnezeu era aşa cum spunea spiritualitatea răsăriteană că este, atunci teologia lui Palama era o concluzie nu mai puţin necesară. În sarcina teologiei cădea mărturisirea Dumnezeului căruia Biserica i se ruga, Dumnezeul a cărui lumină veşnică era descoperire autentică şi al cărui har veşnic dăruia credincioşilor darul mîntuitor al îndumnezeirii.

Ruptura definitivă cu doctrina apuseană

Varl. *Or. un.* (*PG* 151:1255-1280)
Varl. *Lat.* (*PG* 151:1255-1280)

O realitate mereu prezentă în viaţa creştinătăţii răsăritene în timpul ultimelor două secole ale istoriei bizantine a fost perspectiva unei reunificări cu Apusul. Însăşi dezvoltarea teologiei mistice a fost implicată în problema unirii, întrucît Varlaam era identificat de către ucenicii lui Grigorie Palama cu învăţătura apuseană. Nu numai că se născuse în Calabria, deşi într-o familie ortodoxă, însă ulterior adoptase ritul latin, scriind şi o apologie a Apusului, ca respingere a unui atac anterior la adresa doctrinei papale. Existau de asemenea cîteva motive în virtutea cărora poziţia antipalamită a lui Varlaam era atribuită influenţelor augustiniene din teologia sa. De

fapt, respingerea doctrinei apusene constituia frecvent mijlocul uzual prin care un teolog bizantin îşi cîştiga faima, iar pe de altă parte, teologi scolastici de renume, de la Anselm de Canterbury la Toma din Aquino, au început să alcătuiască tratate cu titluri de genul *Împotriva erorilor grecilor*. Locul tratatelor de acest fel în gîndirea creştină a Apusului va constitui o parte a subiectului tratat în volumul al treilea al acestei lucrări şi nu ne putem ocupa aici de teologia apuseană aşa cum subiectul ar fi meritat. Atenţia noastră se va îndrepta aici către apologia răsăriteană şi elaborarea răspunsului său istoric la adresa creştinismului latin şi către eforturile neizbutite de a crea formule doctrinare care să permită, după polemici de veacuri, reunificarea[1] Bisericii.

Ans. *Purced.* (Schmitt 2:177-219)

Tom. Aq. *Graec.* (*Ed.Leon.* 40:71-105)

Asemenea polemicilor, reunificarea se întemeia pe multe alte consideraţii decît cele doctrinare, astfel încît „problema lui *Filioque*, atît de înverşunat dezbătută... a mascat adevărata problemă vitală". Unii dintre cei implicaţi în dispute au recunoscut că schisma nu s-a ivit „din pricina unor chestiuni bisericeşti" şi că ceea ce-i despărţea pe greci de latini era „nu atît o diferenţă în dogmă, cît ura grecilor faţă de latini provocată de vătămările suferite". Cu toate că ambele afirmaţii de mai sus veneau din partea unor teologi care au trecut ulterior în tabăra apuseană, de fapt, partizanii ambelor părţi au continuat controversele doctrinare, în pofida contextului ameninţător al unor factori neteologici. La conciliul de la Lyon din 1274, cel de-al paisprezecelea conciliu ecumenic după numerotarea apuseană, reprezentanţii bizantinilor au acceptat împăcarea cu latinii. O încercare de unire şi mai promiţătoare a avut loc în 1439 la Florenţa, unde atît delegaţii răsăriteni, cît şi purtătorii de cuvînt apuseni au făcut concesii fundamentale. Aceste două concilii au fost însă încadrate în timp de jefuirea de către latini a Constantinopolului în 1204, în timpul celei de-a IV-a Cruciade, şi de cucerirea Constantinopolului de către turci în 1453. Forţele politice reprezentate de cele două cuceriri ale Noii Rome au transformat realizările celor două concilii în false victorii şi unirea a fost declarată nulă şi neavenită în ambele rînduri.

Geanakoplos (1966) 105-106

Ioan Bek. *Un.* 1. 2 (*PG* 141:17)

Varl. *Or un.* (*PG* 151:1332)

1. Autorul preferă „reunificare" în loc de „unire" pentru că el, spre deosebire de mentalitatea noastră, pleacă de la premisa că Biserica e una; aşa a fost la începuturi, apoi unitatea ei a fost sfîşiată de certuri; de aceea, pentru el, încercările de unire nu vizau unirea a două Biserici, ci refacerea unităţii Bisericii celei una, ale cărei ramuri se aflau în dezbinare (n. tr.).

Cu toate acestea, eşecul încercărilor de reunire îşi avea rădăcinile nu numai în intrigile politice, imperiale sau clericale, ci şi în aparent ireconciliabilele diferenţe doctrinare fundamentale, unele dintre acestea reprezentînd continuarea acelor divergenţe care contribuiseră, încă de la început, la despărţirea celor două Biserici, în vreme ce altele erau adăugiri la subiectele dezbătute între cele două tabere.

Ca întotdeauna, în controversa dintre Răsărit şi Apus, problema autorităţii în Biserică părea a fi cea mai importantă şi la rădăcina celorlalte probleme. Dacă aceasta ar fi putut fi soluţionată, celelalte ar fi devenit negociabile; însă, pînă cînd acest lucru nu se întîmpla, celelalte chestiuni rămîneau fără speranţă. De exemplu, „convingerea grecilor că sfinţii nu puteau greşi în credinţă şi că, prin urmare, trebuie să admitem că sînt în acord" a fost invocată ca fiind „atît explicaţia, cît şi justificarea lor în a accepta unirea" la Florenţa. Reunificarea se întemeia pe autoritate, în acest caz pe autoritatea Părinţilor latini, care au învăţat doctrina apuseană a lui *Filioque*. Însă nu toţi grecii le acceptau autoritatea. În pofida existenţei traducerilor din Augustin şi Toma din Aquino în limba greacă, se constată „o mare lipsă a traducerilor greceşti din scriitorii bisericeşti latini". În plus, nu orice declaraţie particulară a unui Părinte bisericesc avea aceeaşi autoritate normativă, căci era o diferenţă între ceea ce au scris ca indivizi şi ceea ce Biserica a fixat ca dogmă oficială. Această observaţie se aplica în egală măsură şi Părinţilor greci, cum ar fi Grigorie de Nyssa, şi chiar mai pregnant Părinţilor latini sau teologilor latini mai recenţi, cum ar fi „dascălul vostru, Toma [din Aquino]". Uneori, ca în cazul unui pasaj controversat din Grigorie de Nyssa, e posibil să fi existat interpolări în text. Prin urmare, era întotdeauna necesar să se determine dacă textele Părinţilor, socotite a fi de mare ajutor în anumite chestiuni – şi nu mai puţin cele care păreau a pune probleme – erau autentice sau nu. Fapt demn de remarcat pentru teologia bizantină tîrzie, anumite manuscrise importante, inclusiv cele cuprinzînd actele celui de-al doilea Conciliu de la Constantinopol din 553, par a nu fi fost disponibile teologilor răsăriteni.

Gill (1959) 231

Marc. Ef. *Cuv. Purg.* 1. 6 (*PO* 15:48)

Marc. Ef. *Conf.* 2 (*PO* 17:438)

Hoffmann (1945) 158

Marc. Ef. *Cuv. Purg.* 2.15 (*PO* 15:122-123)

Marc. Ef. *Cuv. Purg.* 2. 23. 3 (*PO* 15:143)

Marc. Ef. *Cuv. Purg.* 1. 11 (*PO* 15:53)

Ioan Bek. *Un.* 2. 1 (*PG* 141:157-181)

Marc. Ef. *Cuv. Purg.* 1. 7 (*PO* 15:49)

Conflictul dintre Răsărit şi Apus nu viza autoritatea Părinţilor Bisericii, consideraţi individual sau colectiv, ci raportul dintre autoritatea episcopului Romei şi autoritatea tuturor celorlalţi episcopi ai Bisericii. Strict vorbind,

Nil. Cab. *Cauz. dis.* (*PG* 149:685)

conflictul nu privea nici măcar chestiunea primatului, întrucît toţi teologii răsăriteni i-o recunoşteau. Problema era însă cum de reuşise Roma să obţină primatul. Apărătorii pretenţiilor Romei, chiar şi aceia care deţineau ranguri înalte în Răsărit, susţineau că primatul episcopului Romei nu deriva din temeiuri seculare, nici nu ţinea în principal de „considerente lumeşti" (πρὸς τὰ κοσμικά). Pe de altă parte, apărătorii Răsăritului împotriva pretenţiilor Romei susţineau că papa era simultan episcop al Romei şi primul între episcopi; prima dintre aceste prerogative o avea de la Petru, însă pe cea de-a doua o avea numai „de la binecuvîntaţii Părinţi şi de la cucernicii împăraţi" din vechime. Temeiul primatului îl constituia statutul Romei de capitală a Imperiului, „oraşul care avea suveranitate asupra tuturor celorlalte oraşe". Unii teologi ortodocşi erau gata să tragă din această premisă concluzia că primatul episcopului Romei dăinuise tot atît cît şi autoritatea imperială a cetăţii Romei. Astfel, „atunci cînd ea a încetat să mai fie cetatea imperială, pentru că fusese robită de năvălitori, triburi barbare şi goţi, sub a căror stăpînire încă se mai află, pierzîndu-şi rangul împărătesc, şi-a pierdut şi prerogativele şi primatul".

Ioan Bek *Un.* 1. 6 (*PG* 141:21)

Nil. Cab. *Prim.* (*PG* 149:701)

Nil. Cab. *Prim.* (*PG* 149:704)

Nil. Dox. *Not.* (*PG* 132:1100)

Cînd nu mergeau totuşi atît de departe, teologii răsăriteni acuzau ceea ce ei socoteau că este o uzurpare de către episcopul Romei a autorităţii care se cuvenea să aparţină altcuiva. El îşi aroga aceeaşi autoritate cu Scripturile, cu toate că „numai Scripturile canonice au calitatea infailibilităţii". Identificîndu-se cu Petru, el părea că poate pretinde, asemenea lui, că Duhul Sfînt era izvorul celor spuse de el, însă o astfel de făgăduinţă făcută papei nu exista. În realitate, chiar şi Petru, în ciuda primatului său, îngăduise să fie corectat de către Pavel. Nici chiar Petru nu a fost infailibil, întrucît a căzut în greşeală, şi cu atît mai puţin puteau pretinde aşa ceva cei care îi urmaseră în scaun lui Petru. Papei i se datorează supunere „atîta vreme cît... păstrează ordinea şi rămîne în adevăr", însă, „dacă părăseşte adevărul", el trebuie respins. Alternativa ar fi fost să se lase autoritatea papei să pretindă aceeaşi inspiraţie cu cea a Scripturilor şi să afirme că „dacă judecata papei are competenţă în aceste probleme, atunci spusele fericiţilor părinţi vor fi în cele din urmă nefolositoare şi de prisos". Evident, nimeni nu era dispus să dea la o parte Scriptura şi tradiţia; prin urmare pretenţiile papale nu puteau fi decît exagerate.

Marc. Ef. *Cuv. Purg.* 2.15 (*PO* 15: 124)

Nil. Cab. *Prim.* (*PG* 149: 705)
Vezi vol. I: 40
Nil. Cab. *Cauz. dis.* (*PG* 149: 692)

Nil. Cab. *Prim.* (*PG* 149: 705)

Nil. Cab. *Prim.* (*PG* 149: 728-729)

Nil. Cab. *Cauz. dis.* (*PG* 149: 688)

Aceasta era problema reală dintre Răsărit şi Apus: „refuzul de a supune chestiunile controversate unui conciliu

ecumenic adevărat, refuzul de a ajunge la o soluţie, în conformitate cu practica străveche a Părinţilor în astfel de situaţii, şi dorinţa romanilor de a se consacra pe ei înşişi ca învăţători într-o chestiune dată, ceilalţi aflîndu-se în postura de învăţăcei îndatoraţi cu ascultare". Pretenţia existenţei unui for de autoritate paralel cu cel al Scripturii şi al tradiţiei conducea la o revendicare a prerogativelor asupra tuturor celorlalte structuri din Biserică. Potrivit latinilor, papa se afla faţă de ceilalţi patriarhi în aceeaşi relaţie cu cea pe care o avea patriarhul de Constantinopol faţă de episcopatul şi clerul inferior lui. Totuşi, în tradiţia Bisericii, titlul uzual acordat papei folosit în relaţie cu acesta era, simplu, acela de „episcop al Romei". Captivitatea a trei dintre patriarhi sub stăpînirea musulmană nu le invalida autoritatea; prin urmare, episcopului Romei îi erau respinse prin vot pretenţiile monarhice de către ceilalţi patru colegi ai săi, el fiind doar unul dintre cei cinci. Mai mult, „pe deplin conştienţi de slăbiciunile omeneşti," cei din vechime aveau obiceiul să supună problemele grave „judecăţii ecumenice a Bisericii", adică unui conciliu bisericesc şi nu unei singure persoane, nici chiar primului între episcopi. Autoritatea de a convoca un astfel de conciliu nu-i revenea nici primului între episcopi şi nici chiar tuturor episcopilor aflaţi în consens, aceasta ţinînd de competenţa „împăraţilor şi nu a episcopilor".

Nil. Cab. *Cauz. dis.* (*PG* 149:685)

Nil. Cab. *Prim.* (*PG* 149:701)

Nil. Cab. *Prim.* (*PG* 149:720)

Nil. Cab. *Cauz. dis.* (*PG* 149:696-697)

Nil. Cab. *Cauz. dis.* (*PG* 149:689)

Nil. Cab. *Prim.* (*PG* 149:724)

Pentru a obţine totuşi reunirea cu Roma, unii reprezentanţi răsăriteni erau dispuşi să compromită această poziţie în moduri destul de surprinzătoare. Această disponibilitate a devenit manifestă mai ales la Conciliul de la Florenţa, cînd „urmaşul Fericitului Petru, prinţul apostolilor şi adevăratul vicar al lui Hristos", a fost declarat „capul întregii Biserici, tată şi învăţător al tuturor creştinilor, căruia în persoana Fericitului Petru i-a fost încredinţată de către Domnul nostru Iisus Hristos întreaga autoritate a hrănirii, conducerii şi cîrmuirii Bisericii universale". Cele de mai sus erau spuse „în conformitate cu actele conciliilor ecumenice şi cu sfintele canoane". Această ultimă formulare era una ambiguă. Se putea referi fie la cel de-al „douăzeci şi optulea canon" al Conciliului de la Calcedon, pe care prelaţii răsăriteni îl socoteau a fi carta învestirii Constantinopolului ca „Noua Romă", fie la tradiţia canonică acumulată a creştinătăţii latine, care deja la această dată includea decretele pseudo-isidoriene şi alte afirmări ale suveranităţii papale, asupra cărora vom reveni în volumul al treilea. Cel puţin unii dintre entuziaştii

C.Flor. (1439) *Def.* (Mansi 31A:1031-1032); Eug. IV *Ep.* 176 (Hofmann 1-II:72-73)

susţinători răsăriteni ai unirii erau îndeajuns de lipsiţi de ambiguitate în uşurinţa cu care erau gata să declare că „sfînta şi sacra Biserică a Romei posedă primatul şi cîrmuirea supremă şi desăvîrşită asupra Bisericii catolice universale”.

Ioan Bek. *Ep. Ioan XXI* (PG 141:945)

Însă chiar şi cei mai dispuşi la compromisuri în privinţa primatului roman îşi rezervau o clauză, care era de o importanţă cu totul decisivă pentru calitatea de cleric al Bisericii răsăritene şi pentru teologia răsăriteană, şi anume, deşi recunoşteau primatul roman, „totuşi, noi trebuie să ţinem fără schimbare riturile folosite încă dintru început în Bisericile noastre”. Pentru a înţelege compromisurile doctrinare cerute de unire – cît şi pentru a înţelege creştinătatea răsăriteană în exprimarea sa doctrinară în general – e esenţial să se recunoască faptul că diferenţele doctrinare care se interpuneau între Răsărit şi Apus în această nouă confruntare îşi aveau fundamentul în liturghiile răsăritene, a căror integritate Apusul se angaja acum, cel puţin în principiu, să o respecte. Printre aceste diferenţe se număra interminabila dispută asupra lui *Filioque*, cît şi două dispute noi, cu un pronunţat accent liturgic, şi anume, doctrina despre Euharistie şi învăţătura despre purgatoriu. Teologia apuseană, aflată în plin triumf al scolasticii, anulase „decalajul teologic” care marcase etapele anterioare ale dezbaterii şi se ocupa de astfel de probleme folosind rafinate categorii filozofice. Cît despre propria ei sofisticare filozofică, teologia răsăriteană aborda astfel de probleme teologice – toate problemele teologice, atît cît se putea – în cadrul vieţii liturgice. Cu toate acestea, chiar şi chestiunile care decurgeau din liturghie trebuiau, la rîndul lor, să fie aşezate în alte contexte, după cum continua să demonstreze conflictul asupra adaosului *Filioque*.

Ioan Bek. *Ep. Ioan XXI* (PG 141:948-949)

Filioque a intrat în scenă ca o chestiune liturgică şi adecvarea formulei ca adaos la textul crezului niceo-constantinopolitan constituia încă prilej de dispută. Chiar dacă *Filioque* ar fi fost acceptabil din punct de vedere teologic, el ar fi rămas nelegitim din punct de vedere liturgic şi canonic. Vorbind despre conflictul cu nestorienii, un reprezentant al răsăritenilor afirma că deşi acordarea titlului de *Theotokos* Fecioarei Maria a reprezentat „punctul asupra căruia s-a dat întreaga luptă”, Părinţii nu au mers atît de departe încît să-l adauge în textul Crezului, ci au păstrat nealterată forma primită: „şi S-a întrupat de la Duhul Sfînt şi de la Fecioara Maria”. Această obiecţie nu a fost respinsă cu adevărat de argumentul latin conform căruia

Marc. Ef. *Dial.* (PO 17:417)

nu exista o diferență substanțială de credință între cei care mărturisiseră forma originală a crezului elaborat la conciliul de la Niceea, cei care mărturisiseră forma amplificată a crezului, identificată cu forma dată de primul conciliu de la Constantinopol[1] și cei care mărturiseau crezul în forma încă o dată amplificată prin adăugarea cuvintelor „și de la Fiul". Precedentul adăugării la crez operat de către conciliul de la Constantinopol nu autoriza un scaun al Bisericii să insereze un adaos de acest fel, de unul singur. Un alt gen de precedent, invocat în sprijinul lui *Filioque*, era furnizat tot de conciliul de la Niceea și de deceniile care i-au urmat. În hotărîrea de la Niceea, cît și în alte locuri din scrierile patristice, termenii *ousia* și *hypostasis* au fost folosiți ca sinonime[2]. Recunoscînd faptul că ambiguitatea era cauza unora dintre obiecțiile la adresa trinitarismului niceean, Atanasie și-a manifestat dorința de a nu lăsa ca o dispută asupra unor termeni să sfîșie unitatea Bisericii. Susținătorii răsăriteni ai lui *Filioque* puteau apela la autoritatea acestui pasaj din Atanasie pentru a sugera că observația conform căreia lupta se dădea pentru chestiuni de formă și nu de fond se putea aplica și în cazul de față. Scrierile Părinților – atrăgeau atenția apărătorii lui *Filioque* – nu confirmă pretenția răsăriteană că exista o distincție precisă între „purcederea" (ἐκπόρευσις) din veșnicie a Duhului numai de la Tatăl și „trimiterea" (ἔκπεμψις) Duhului și de la Fiul, în cadrul iconomiei.

Ioan Bek. *Ep. Ioan XXI* (*PG* 141:945)

Marc. Ef. *Dial.* (*PO* 17:416)

Vezi vol. 1: 230-231

Atan. *Tom.* 8 (*PG* 26:805)

Ioan Bek. *Un.* 1.11 (*PG* 141:41); Ioan Bek. *Apol.* 4 (*PG* 141:1013)

Ioan Bek. *Un.* 1.13; 2.10.3 (*PG* 141:49; 236)

În afară de problema validării sale liturgice, principala obiecție a teologiei răsăritene la adresa lui *Filioque* se întemeiase pe implicația existenței a două „izvoare", și astfel, a două „principii" în Dumnezeire. Apărătorii lui *Filioque* negau faptul că acest adaos ar fi presupus așa ceva. Chiar și atunci cînd ei vorbeau într-adevăr de „principii" (ἀρχαί), la plural, insistau că „Tatăl este Dumnezeirea ca izvor și este singura cauză și singurul izvor al Dumnezeirii supraființiale". A învăța că există două principii în Treime constituia o încălcare fundamentală a ortodoxiei trinitare, însă latinii nu învățau așa ceva. „Sfînta Biserică

Ioan Argyr. *Purced.* 2 (*PG* 158:996)

Ioan Argyr. *Purced.* 4 (*PG* 158:996)

Ioan Bek. *Un.* 1. 8 (*PG* 141:24-25)

1. Al doilea conciliu ecumenic (381), în cadrul căruia a fost completată mărturisirea de credință începută la conciliul de Niceea din 325 cu articolele referitoare la Sfîntul Duh (n. tr.).
2. Fenomenul a încetat virtual după conciliul de la Alexandria din 362, conciliu convocat la inițiativa Sfîntului Atanasie tocmai cu scopul de a elimina confuziile terminologiei trinitare constatate după conciliul de la Niceea (n. tr.).

Teod. Agall. *Argyr.* (*PG* 158:1017-1018)
Ioan Argyr. *Purced.* 10 (*PG* 158:1005)
Ioan Bek. *Ep. Ioan XXI* (*PG* 141:946)
Ioan Bek. *Un.* 2. 6 (*PG* 141:212-213)

a romanilor nu a învăţat niciodată două principii în cele două [ipostasuri] ca puteri distincte", ci mai degrabă o singură purcedere a Sfîntului Duh. Nu era corect să se vorbească de „două izvoare" sau de „două moduri de existenţă a Duhului", chiar dacă era corect să se spună că Duhul purcede „de la Tatăl şi de la Fiul". Hotărîrea dogmatică cu privire la Sfînta Treime adoptată la Lyon în 1274 a aruncat anatema asupra celor care respingeau adaosul *Filioque*, însă şi asupra „celor care îşi îngăduiau cu îndrăzneaţă nechibzuinţă să afirme că Sfîntul Duh purcede de la Tatăl şi de la Fiul ca din două principii şi nu ca dintr-unul".

C.Lug. (1274) *Const.* 1 (Mansi 24:81)

În ciuda acestor respingeri, criticii răsăriteni ai lui *Filioque* susţineau că „sînt tot atîtea principii cîte ipostasuri" din care Duhul purcede, aşa încît *Filioque* nu putea evita dualitatea principiilor.

Teod. Agall. *Argyr.* (*PG* 158:1017-1018)

Doctrina apuseană avea nevoie să găsească o altă formulare pentru a face faţă criticilor răsăritene. Răspunsul a fost găsit în formula de compromis „Care purcede de la Tatăl prin Fiul" (ἐκ Πατρὸς δι' Υἱοῦ).

Prin urmare, la Florenţa, în 1439, au fost repetate condamnările anterioare la adresa oricărei teorii „a două principii", însă hotărîrea dogmatică declara mai departe că „ceea ce sfinţii învăţători şi Părinţi spun, şi anume că Duhul Sfînt purcede de la Tatăl prin Fiul", conducea la poziţia conform căreia există un singur principiu, însă acest principiu unic era Fiul dimpreună cu Tatăl.

C.Flor.(1439) *Def.* (Mansi 31A:1029-1030); Eug. IV *Ep.* 176 (Hofmann I-II:71)

Aceasta făcea ca Fiul să fie „cauză comună" (ξυναίτιον), şi de vreme ce în crez se spunea „lumină din lumină, Dumnezeu adevărat din Dumnezeu adevărat", tot aşa se putea spune şi „principiu din principiu".

Ioan Argyr. *Purced.* 8 (*PG* 158:1004)

Susţinătorii Apusului au argumentat că dacă tradiţia răsăriteană conţinea – şi, prin aceasta, autoriza – expresia „prin Fiul", atunci era evident că „nu există nici o diferenţă între a spune pe de o parte «de la Fiul» şi, pe de alta, «de la Tatăl prin Fiul» întrucît cele două expresii erau identice ca validitate".

Ioan Bek. *Un.* 1 20 (*PG* 141:60-61)

Aceasta era chiar obiecţia pe care teologii răsăriteni o enunţau la adresa compromisului, susţinînd că sintagma „prin Fiul" nu era altceva decît un artificiu latin menit să forţeze acceptarea adaosului eretic *Filioque* de către greci.

Teod. Agall. *Argyr.* (*PG* 158:1040)

Asemenea unirii de la Lyon, acest compromis făcut la Florenţa s-a dovedit a fi, din punct de vedere politic, prea mic şi prea tîrziu; în ceea ce priveşte aspectul teologic, chiar dacă „dezbaterea asupra lui *Filioque*, un nesfîrşit labirint de argumente şi contraargumente, a continuat, steril, pentru mai bine de opt luni", nici ea nu a reuşit să rezolve

Geanakoplos (1966) 102

problema, ambele părţi revenind în cele din urmă la poziţiile lor istorice în privinţa doctrinei Sfîntului Duh.

Învăţătura despre Sfîntul Duh a fost de asemenea implicată, deşi într-un mod destul de diferit, într-un alt conflict între Răsărit şi Apus, cel asupra epiclezei. Epicleza era componenta obişnuită a liturghiilor răsăritene, cum ar fi, de exemplu, *Liturghia Sfîntului Clement*, în care preotul, după ce rostea cuvintele instituirii Euharistiei, se ruga: „Şi trimite Duhul Tău cel Sfînt peste această jertfă... ca să fie această pîine trupul Hristosului Tău şi acest pahar să fie sîngele Hristosului Tău". Formule aproape identice apăreau în rugăciunile euharistice ale *Liturghiei Sfîntului Vasile cel Mare* şi în cele ale *Liturghiei Sfîntului Ioan Gură de Aur*. Cu toate că în diverse perioade existaseră rugăciuni similare în unele dintre liturghiile apusene, repetarea cuvintelor de instituire a fost socotită ca fiind cea care împlinea minunea preschimbării pîinii şi vinului în trupul şi, respectiv, sîngele lui Hristos. Aceasta a devenit învăţătură normativă în teologia latină, în parte ca rezultat al controverselor euharistice din timpul secolelor al VIII-lea şi al IX-lea, a căror evoluţie o vom urmări în volumul al treilea. Pe de altă parte, teologia greacă, nu numai „cea mai nouă", ci şi cea mai veche, atribuia această putere invocării Duhului Sfînt. Pentru acest fapt a fost atacată de apuseni, care susţineau că această invocaţie era doar o doxologie şi că puterea de a înfăptui minunea sacramentală venea de la instituirea originară făcută de Hristos; această putere era aplicată la fiecare celebrare a Euharistiei prin folosirea cuvintelor: „Acesta este trupul Meu" şi „Acesta este sîngele Meu".

Lit. Clem. (Brightman 21)
Lit. Vas.; *Lit. Hrisost.* (Brightman 329-330) [*Liturghier*, ed. cit. pp. 231-233; 162-164 – n. tr.]
Isid. Sev. *Eccl. off.* 1. 15. 3 (*PL* 83:753)
Vis. *Sf.* (*PG* 161:493)
Chir. Ierus. *Cateh.* 23.7 (Reischl-Rupp 2:384)
Petr. Lomb. *Sent.* 4. 8. 3 (*PL* 192:856)

După învăţătura polemică răsăriteană, scopul acelor cuvinte era acela de a „reaminti ceea ce s-a făcut atunci" de către Hristos şi de a „face să pătrundă puterea sfinţitoare în cele ce sînt aduse-înainte". Însă venirea Duhului Sfînt era lucrarea al cărei har „potriveşte ceea ce s-a spus atunci la ceea ce se întîmplă acum şi... preschimbă în trupul şi sîngele Domnului cele [elementele] aduse-înainte". Ioan Gură de Aur spunea: „cuvîntul Domnului, spus odată pentru totdeauna [de către Hristos] desăvîrşeşte jertfa". Prin urmare, nu aducea cu sine prezenţa reală, aceasta din urmă realizîndu-se prin invocarea Duhului. În alt loc, Ioan Gură de Aur spunea că puterea preotului era puterea Sfîntului Duh. Aceasta însemna că toate Tainele, inclusiv Euharistia, erau înfăptuite de Duhul Sfînt. La Florenţa, s-a decretat că „prin puterea cuvintelor [lui Hristos],

Marc. Ef. *Epicl.* 5 (*PO* 17:430)
Hrisost. *Prod. Jud.* 1.6 (*PG* 49:380)
Marc. Ef. *Epicl.* 7 (*PO* 17:434)
Hrisost. *Sac.* 3.4.179 (Nairn 53)

C. Flor.(1439) *Decr. Arm.* (Mansi 31A: 1057); Eug IV *Ep.* 224 (Hofmann 1-II: 129-130)

Vis. *Sf.* (*PG* 161: 524)

substanţa pîinii este transformată în trupul lui Hristos, iar substanţa vinului în sîngele Său". Cu excepţia acelor greci care au rămas în Biserica apuseană chiar şi după ce unirea de la Florenţa a fost dizolvată, cei mai mulţi dintre teologii răsăriteni au menţinut practica liturgică a epiclezei şi poziţia doctrinară derivată din aceasta.

Vezi vol. 1: 365-366

Vezi vol. 1: 170

Marc. Ef. *Cuv. Purg.* 2. 23. 10 (*PO* 15: 150)

Marc. Ef. *Cuv. Purg.* 1.11 (*PO* 15: 53)

Cealaltă chestiune care, la Florenţa, s-a constituit într-un nou subiect de dispută între Răsărit şi Apus a fost purgatoriul. Anticipări ale acestei doctrine au existat atît la Augustin, cît şi la alţi părinţi apuseni, însă ea a fost fixată ca învăţătură clară a Bisericii de către Grigorie cel Mare, însă, deja la această dată, izolarea reciprocă dintre Răsărit şi Apus devenise pronunţată, iar Răsăritul nu a urmat acelaşi curs. În parte, condamnarea doctrinei mîntuirii universale susţinută de Origen a servit drept lecţie pentru răsăriteni, care găseau doctrina apuseană a purgatoriului ca fiind o expresie ce trăda în grad alarmant reminiscenţe ale origenismului. Oricît de remarcabil ca sfînt şi dascăl al Bisericii a fost Grigorie de Nyssa, de vreme ce învăţătura lui părea că repeta doctrina lui Origen, identificarea ulterioară a „restaurării" (αποκατάστασις) cu erezia făcea doctrina sa inacceptabilă acum. În afirmarea condiţiilor teologice de la Florenţa, latinii au insistat ca Răsăritul să accepte doctrina purgatoriului ca învăţătură apostolică, obligatorie în întreaga Biserică universală. Însă dacă pentru partizanii răsăriteni ai unirii faptul că Biserica Romei mărturisea purgatoriul constituia motivaţie suficientă, nu acelaşi lucru era valabil şi pentru ceilalţi teologi greci. Rugăciunile pentru cei morţi erau o tradiţie apostolică, însă acest fapt nu implica o doctrină a purgatoriului. *Liturghia Sfîntului Ioan Gură de Aur* cuprindea întotdeauna rugăciuni pentru „cei adormiţi întru credinţă". Însă aceasta nu spunea nimic despre faptul că ei s-ar fi aflat într-o stare intermediară, din care, prin curăţire, ar fi fost mutaţi în rai. Şi Scriptura tăcea în privinţa acestei stări intermediare. În parabola bogatului nemilostiv şi a săracului Lazăr, Hristos spunea că atunci cînd Lazăr a murit, el „a fost dus de către îngeri în sînul lui Avraam" direct şi imediat. Cuvintele din 2 Macabei despre „jertfă de curăţire pentru cei morţi, ca să se slobozească de păcat", nu se refereau la păcatele uşoare, pentru care, potrivit doctrinei apusene, era hărăzit purgatoriul, ci la idolatrie. Pentru acelaşi motiv, cuvintele apostolului despre faptul de a fi „mîntuit, dar aşa ca prin foc", nu constituiau o dovadă a purgatoriului, chiar dacă ele păreau a se apropia

Ioan Bek. *Ep. Ioan XXI* (*PG* 141: 947-948)

Marc. Ef. *Cuv. Purg.* 2. 12 (*PO* 15: 118)

Lit. Hrisost. (Brightman 331) [*Liturghier*, ed. cit. p. 165 – *n. tr.*]

Marc. Ef. *Cuv. Purg.* 1. 3 (*PO* 15: 43-44)

Lc. 16,22

Marc. Ef. *Cuv. Purg.* 1. 14. 7 (*PO* 15: 58)

2Mac. 12,46

Marc. Ef. *Cuv. Purg.* 1.4; 2. 12 (*PO* 15: 44-45; 120)

1Cor. 3,15

Marc. Ef. *Cuv. Purg.* 1. 5; 2. 20-21 (*PO* 15:45; 133-138)

C.Flor.(1439) *Def.* (Mansi 31A:1031); Eug. IV *Ep.* 176 (Hofmann 1-II:72)

Marc. Ef. *Cuv. Purg.* 2.2 (*PO* 15:109)

de această idee mai mult decît oricare alt pasaj biblic. Hotărîrea dogmatică de la Florența afirma doctrina apuseană potrivit căreia sufletele celor care au murit făcînd pocăință, însă care nu au putut să ofere satisfacție pentru păcatele lor în această viață, „sînt curățate după moarte prin pedepsele purgatoriului". Eșecul unirii de la Florența a însemnat revenirea Răsăritului la viziunea conform căreia starea sufletului de după moarte nu era clar definită în Scriptură sau tradiție, și, prin urmare, nu exista o învățătură ortodoxă oficială asupra chestiunii, ci numai diverse teologumene, care nu puteau fi probate cu normele învățăturii Bisericii. În plus, Răsăritul susținea că orice ar fi această „stare intermediară", Biserica de pe pămînt nu putea avea dreptul să pretindă jurisdicție asupra ei.

Nicicînd, înainte sau după, n-au mai fost discutate diferențele dintre Răsărit și Apus atît de detaliat așa cum au fost discutate în dezbaterile din jurul Conciliului de la Lyon din 1274 și cu precădere în cele din jurul Conciliului de la Florența din 1439. Discuțiile au fost zadarnice și unirea a căzut. Însă forma dată punctelor de credință în răstimpul acestor două secole a continuat să determine relațiile dintre cele două Biserici pînă astăzi. Locul conciliului de la Florența în teologia reformei din timpul secolului al XV-lea va fi analizat în volumul al patrulea, însă prin faptul că a venit la mai puțin de cincisprezece ani înainte de căderea Constantinopolului, unirea de la Florența, considerată împreună cu respingerea ei, trebuie văzută ca o parte a ultimei înfloriri a ortodoxiei bizantine. De asemenea, a ajutat la pregătirea căii pentru definițiile răsăritene date doctrinei ortodoxe în secolele al XVI-lea și al XVII-lea.

Definiția specificului răsăritean

Negocierile de la Lyon și Florența, din perioada bizantină tîrzie, au arătat cît de nedefinită era poziția răsăriteană în multe chestiuni. Răsăritul a reușit să atingă o oarecare claritate conceptuală în legătură cu o dogmă, deseori doar ca răspuns la un atac sau la o formulare apuseană. De pildă, cuvîntul grecesc pentru schimbarea miraculoasă de la Euharistie este μετουσίωσις – o redare literală în limba greacă a termenului scolastic

Conf. Petr. Mov. 1.56; 1.117 (Karmirēs 699; 718); Conf. Dosit. 17 (Kamirēs 843); Sin CP. (1691) (Kamirēs 860)

transubstantiatio[1], care probabil n-ar fi devenit niciodată un concept grecesc dacă n-ar fi fost importat din Apus. Acest exemplu sugerează totuşi că dezbaterile de la Lyon şi Florenţa erau, prin ele însele, insuficiente pentru a determina o afirmare definitivă a doctrinei răsăritene; pentru termenul μετουσίωσις, oricare ar fi fost istoria lui anterioară în teologia greacă, nu a devenit parte oficială a dogmei răsăritene pînă la apariţia unui al treilea participant la dezbaterea Răsărit-Apus, şi anume, teologia protestantă. Semnificaţia Reformei pentru dezvoltarea doctrinei va constitui tema principală a volumului al patrulea, dar ţine şi de prezenta relatare, datorită impactului Reformei asupra creştinismului grec.

O opoziţie comună faţă de ceea ce ei considerau că sînt pretenţiile papale îi conducea pe reformatorii protestanţi să uzeze de creştinismul răsăritean pentru propagandă şi polemică. La dezbaterea de la Leipzig, din 1519, presat să-şi apere viziunea că autoritatea papei nu este normativă pentru doctrina şi viaţa creştină, Martin Luther cita exemplul „creştinilor greci din ultima mie de ani... care

Luth. Ep. 187 (WABr. 1:422)

nu au fost sub autoritatea pontifului roman". În anul următor, el declară că „moscoviţii, ruşii albi, grecii, boemii şi multe alte ţări mari din lume... cred ca şi noi, botează

Luth. Rom. Leip. (WA 6:287)

ca şi noi, predică la fel ca noi, trăiesc la fel ca noi". În opera lui Luther, această recunoaştere deschisă a unei afinităţi cu Răsăritul nu s-a extins dincolo de o serie de negocieri cu husiţii din Boemia, care nu făceau parte din creştinismul răsăritean, dar se rupseseră de Roma un secol mai devreme. Ceea ce a fost doar o intuiţie polemică la Luther a devenit deschidere ecumenică mai substanţială la colegul său, Philip Melanchton şi la elevii acestuia. Expresia cea mai semnificativă a acestei deschideri ecumenice era traducerea în greceşte a *Confesiunii de la Augsburg*, carta doctrinară a Reformei luterane.

Această traducere era expediată patriarhului Constantinopolului cu speranţa exprimată de Melanchton, ca autor al mărturisirii şi presupusul ei traducător în greceşte, că va fi găsită în conformitate cu „Sfînta Scriptură, profetică

1. Vezi şi 'Ορθόδοξος ὁμολογία (*Mărturisirea ortodoxă*). Text inedit ms. Parisinus 1265. Text român, ed. Buzău 1691. Editată de Pr. Niculae M. Popescu şi Diac. Ghe. I. Moisescu, cu o precuvîntare de Tit Simedrea, Mitropolitul Bucovinei, Editura Mitropoliei Bucovinei, Bucureşti, 1942, reeditată anastatic de Editura Junimea, Iaşi, 1996, pp. 225, 260 (n. tr.).

şi apostolică, cu canoanele dogmatice ale Sfintelor Concilii [Mel. *Ep.* 6825 (CR 9:923)] şi cu doctrina Părinţilor voştri". În acest scop, traducerea nu s-a mulţumit cu o redare în greceşte a textului latin al *Confesiunii de la Augsburg*, ci a adaptat învăţăturile mărturisirii la publicul grec. De exemplu, textul latin urma învăţătura reformatorilor în afirmarea centralităţii doctrinei justificării prin har şi credinţă, fără lucrări de sancti- [*CA* (Bck.56)] ficare. Dar în efortul de a interpreta această învăţătură pentru creştinii răsăriteni, verbul latinesc „ a fi justificat" [*Act. & Script. Wirt.* 30] (*justificari*) devenea în greceşte „a fi sfinţit" (ἁγιάζεσθαι). Prin transpunerea în greceşte a *Confesiunii de la Augsburg*, traducătorii operau „nu cu cuvintele unui limbaj dogmatic conceptual aşa cum fusese cristalizat într-o tradiţie scolastică veche de multe secole, ci cu vocabularul liturghiei [Benz (1949) 104] greceşti". Cît despre luteranii interesaţi de creştinătatea răsăriteană, ei erau impresionaţi de faptul că „sub tirania turcească, se păstrau nu numai doctrina şi ritualurile religiei creştine", ci şi structurile administraţiei episco- [Chyt. *Or.* 8] pale şi ordinea, chiar dacă „majoritatea oamenilor de rînd şi a preoţilor identifică manifestarea evlaviei cu cinstirea [Chyt. *Or.* 15] Fecioarei Maria şi a icoanelor".

De-a lungul secolului al XVI-lea, s-au văzut foarte puţine rezultate ale acestor negocieri, întrucît patriarhul ortodox „nu a răspuns scrisorii lui Melanchton şi n-a apucat mîna [Karmirēs (1937) 36-37] întinsă frăţeşte de protestanţi". O generaţie mai tîrziu, patriarhul Ieremia al Constantinopolului, într-o examinare [Ier. CP. *Ep. Tub.* 1.1 (Karmirēs 445)] detaliată a *Confesiunii de la Augsburg*, deşi îşi manifesta aprobarea faţă de ortodoxia trinitară a luteranilor, declara, în contradicţie cu doctrina protestantă a justificării doar [Ier. CP *Ep. Tub.* 1.4 (Karmirēs 449)] prin credinţă, că „Biserica universală cere o credinţă vie, una care să mărturisească despre sine prin fapte bune". În alte privinţe, cum ar fi rolul epiclezei în consacrarea [Ier. CP. *Ep. Tub.* 1.10 (Karmirēs 465)] Euharistiei, patriarhul găsea că *Confesiunea de la Augsburg* greşeşte pentru că repeta teoria latină obişnuită. Acelaşi [Ier. CP. *Ep. Tub.* 2.1; 3.1 (Karmirēs 51530; 556-566)] lucru se putea spune şi despre reţinerea de către luterani a adaosului *Filioque*. Adversitatea Reformei faţă de monarhia Romei în Biserică precum şi afinităţile dintre viziunile [Ier. CP. *Ep. Tub.* 1.10 (Karmirēs 481-482)] bizantină şi luterană asupra autorităţii guvernării civile nu constituiau temeiuri suficiente pentru comuniune, căci în unele chestiuni, în special în cea a voinţei libere [Ier. CP. Ed. Tub. 1-18; 2.2; 3.2 (Karmirēs 483-485; 530-33; 566-568)] a omului, teologia luterană era mai diferită de învăţătura răsăriteană decît de cea apuseană a Evului Mediu tîrziu. Cu toate acestea, contactele teologice şi alte legături intelectuale între lumea protestantă şi cea răsăriteană au continuat, tot aşa cum a continuat şi influenţa

romano-catolicismului asupra gîndirii răsăritene. Drept rezultat, se întîmpla uneori ca opoziţia Răsăritului „faţă de Roma să se întemeieze pe principii protestante, iar cea faţă de reformatori pe învăţătura iezuită”.

Zernov (1961) 139

Dovada cea mai dramatică a acestei situaţii anormale este teologia patriarhului Chiril Lukaris al Constantinopolului din secolul al XVII-lea. În 1629, el publica o mărturisire de credinţă a cărei intenţie era de a realiza o sinteză între dogma ortodoxă răsăriteană şi teologia calvină moderată, în care să se articuleze geniul fiecărei tradiţii fără ca astfel să se aducă atingere vreuneia dintre ele. Conţinutul central al învăţăturii ortodoxe consta în doctrina Treimii şi cea a persoanei lui Hristos, aşa cum fuseseră ele definite de vechile concilii ecumenice şi reformulate în secolele următoare. Asupra multor altor chestiuni doctrinare Biserica nu se pronunţase încă cu egală precizie şi claritate a definiţiei ; de pildă, Răsăritul s-a opus învăţăturii apusene despre purgatoriu considerîndu-o un efort de a ridica speculaţia particulară la un statut normativ în Biserică. Atunci cînd Chiril Lukaris compunea lucrarea sa, *Mărturisirea răsăriteană a credinţei creştine,* el se străduia să determine ataşamentul faţă de aceste două dogme ale ortodoxiei oficiale şi să folosească tăcerea oficială a Bisericii în alte chestiuni ca o garanţie, pentru a altoi protestantismul pe trunchiul ortodoxiei răsăritene. Rezultatul controversei iscate de mărturisirea lui a arătat că Răsăritul credea şi învăţa, de fapt, mult mai mult decît mărturisea, dar era constrîns să-şi expliciteze învăţătura în mărturisiri, ca răspuns la anumite provocări.

Chir. Luk. *Ep.* 92 (Legrand 4 : 276-277)

În apărarea ortodoxiei sale, care fusese contestată, Chiril afirma „doctrinele despre Dumnezeu şi despre întruparea Logosului” ca fiind în mod tradiţional propovăduite în Răsărit. Mărturisirea sa adeverea această afirmaţie. Ea începea cu o invocare convenţională a Treimii, iar în primul ei capitol afirma că „numim Preasfînta Treime cea de o singură fiinţă, care este mai presus de toată creaţia, veşnic binecuvîntată, slăvită şi cinstită”. Despre *Filioque*, mărturisirea urma formula de compromis a secolului precedent, învăţînd că „Duhul Sfînt purcede de la Tatăl, prin Fiul şi este deofiinţă cu Tatăl şi cu Fiul”. Într-un capitol ulterior, Îl identifica pe „Dumnezeu în trei ipostasuri, Tatăl, Fiul şi Sfîntul Duh”, cu „Făcătorul creaturilor văzute şi nevăzute”, inclusiv al îngerilor. În plus faţă de aceste ecouri ale dezvoltării doctrinare răsăritene, mărturisirea articula afirmaţiile sale hristologice în modalităţi

Chir. Luk. *Ep.* 97 (Legrand 4 : 295)
Chir. Luk. *Conf. pr.* (Mihălcescu 267)

Chir. Luk. *Conf.* 1 (Mihălcescu 268)

Chir. Luk. *Conf.* 4 (Mihălcescu 269)

specifice, răsăritene. Chiar dacă Maria nu era numită Născătoare de Dumnezeu, pururea ei feciorie făcea parte din învățătura lui Chiril. Mai mult, el spune despre întrupare că a avut loc atunci cînd Hristos „și-a asumat trup omenesc în propriul ipostas". Fără a intra în toate detaliile formulărilor conciliare, mărturisirea rămînea atașată felului de a gîndi despre Hristos care vedea în ipostasul său divin unic forța constitutivă a persoanei sale, după ce s-a făcut om. Așadar, Chiril era capabil să repete obiecțiile convenționale răsăritene împotriva „Bisericii Romei, iubitoarea de inovații" în dogmă; căci chiar și un element contestabil din formula sa trinitară, purcedera Sfîntului Duh de la Tatăl prin Fiul, putea să invoce în sprijinul său deopotrivă precedență patristică și un fel de aprobare conciliară, cel puțin.

Chir. Luk. *Conf.* 7 (Mihălcescu 269)

Chir. Luk. *Conf* 7 (Mihălcescu 269)

Chir. Luk. *Ep.* 97 (Legrand 4:296)

Mult mai surprinzătoare erau concesiile făcute doctrinei protestante într-o mărturisire de credință a unui patriarh al Constantinopolului. Descriind propria descoperire a protestantismului, Chiril vorbea de „cărți ale unor învățători evanghelici pe care Răsăritul nostru nu numai că nu le-a văzut vreodată, dar nici măcar n-a auzit de ele". Pe baza acestor cărți, el a realizat o comparație a opiniilor protestante cu dogmele Bisericilor greacă și latină. Prin această comparație, el mulțumea „lui Dumnezeu cel milostiv că ne-a luminat, ca să descoperim în ce greșeală ne aflăm și să reflectăm cu maturitate la ceea ce trebuie făcut". Pe baza unor asemenea declarații, adversarii săi l-au acuzat că „este hoț și luteran" (κλέπτης ἐστὶ καὶ λουτερᾶνος); el învață într-un mod care depășește limitele [dogmei ortodoxe] și amăgește poporul". Chiar dacă a respins aceste acuzații, punctul său de vedere asupra unor învățături specific răsăritene constituia cu certitudine o „inovație", după criteriile răsăritene. El compusese cîndva o apărare, mai degrabă convențională, a icoanelor împotriva criticilor acestora. Dar în ceea ce el intitula *Mărturisirea răsăriteană a credinței creștine* cita textul preferat al iconoclaștilor, și anume, cel din Decalog, despre interzicerea chipurilor cioplite, și continua cu explicația că, deși „noi nu respingem pictura, care este arta de a crea simboluri, lăsăm posesiunea icoanelor lui Hristos și a sfinților pe seama preferințelor individuale". Cu toate acestea, el respingea orice „adorare sau cult al icoanelor".

Chir. Luk. *Ep.* 112 (Legrand 4:333)

Apud Chir. Luk. *Ep.* 92 (Legrand 4:279)

Chir. Luk. *Ep.* 112 (Legrand 4:336)

Vezi *supra*, pp. 131-132 Ieș. 20,4

Chir. Luk. *Conf.* q. 4 (Mihălcescu 276)

Chir. Luk. *Conf.* q. 4 (Mihălcescu 276)

În sprijinul acestei respingeri a cultului icoanelor, Chiril cita autoritatea „Sfîntului Duh în Sfînta Scriptură". De-a lungul întregii mărturisiri, Scripturii i se acordă nu doar

suprema autoritate, ci singura. „Autoritatea ei [în latină *auctoritas*, în greceşte μαρτυρία] este mult superioară celei a Bisericii, căci Biserica, fiind omenească, poate greşi. Este „adevărat şi sigur", spunea el mai tîrziu, că „Biserica se poate rătăci de la cale şi alege greşeala în locul adevărului". Doar „doctrina şi iluminarea Duhului Sfînt", care a fost dată în Scriptură, neutralizează această eroare. În privinţa celuilalt principiu cardinal al Reformei, doctrina despre justificare, aici mărturisirea lui Lukaris era la fel de sincer protestantă ca şi în cea despre autoritatea Bibliei. „Credem" – declara el – „că omul este îndreptăţit prin credinţă, nu prin fapte". „Dar cînd spunem «prin credinţă» – continua el – înţelegem corelativul credinţei, adică dreptatea lui Hristos, pe care credinţa, îndeplinind funcţia unei mîini, o prinde şi o foloseşte pentru mîntuirea noastră". Rostul faptelor bune este de a fi „mărturiile credinţei noastre şi o confirmare a chemării noastre", dar ele nu sînt „nicidecum suficiente să mîntuiască omul". Ca „taine ale Evangheliei" (τὰ εὐαγγελικὰ μυστήρια), Chiril numără doar botezul şi Euharistia; el interpretează prezenţa trupului şi a sîngelui lui Hristos în Euharistie ca ceva ce „credinţa primeşte spiritual", şi astfel, se apropie mai mult de doctrina calvină decît de cea latină, greacă sau chiar luterană, a prezenţei reale a lui Hristos. Toate acestea erau prezentate ca fiind „însăşi credinţa pe care Domnul nostru Iisus Hristos a lăsat-o şi pe care ortodoxia a învăţat-o".

Chir. Luk. *Conf.* 2 (Mihălcescu 268)
Chir. Luk. *Conf.* 12 (Mihălcescu 271)
Chir. Luk. *Conf.* 13 (Mihălcescu 271)
Chir. Luk. *Conf.* 15 (Mihălcescu 272)
Chir. Luk. *Conf.* 17 (Mihălcescu 273)
Chir. Luk. *Conf.* con. (Mihălcescu 274)

Ceilalţi reprezentanţi oficiali ai ortodoxiei din Răsărit au refuzat să recunoască aşa-numita *Mărturisire răsăriteană a credinţei creştine* socotind că nu e nicidecum aşa ceva. „Anatema să fie Chiril, primejdiosul nou iconoclast!", declara un sinod ţinut la Constantinopol în 1638, iar patru ani mai tîrziu, un sinod ţinut la Iaşi, în Moldova, condamna mărturisirea de „aderare la erezia calvină şi de deviere cît a fost cu putinţă de la forma răsăriteană de cult". Cu deosebire străină de doctrina răsăriteană era primirea „Sfintei Scripturi fără exegeza Sfinţilor Părinţi ai Bisericii", fără tradiţiile inspirate de Dumnezeu şi fără doctrinele conciliare. Chiar dacă Părinţii Bisericii erau oameni, ei au devenit instrumente ale Sfîntului Duh, aşa încît, atunci cînd Biserica era învăţată de ei, ea era inspirată de Duhul Sfînt şi nu putea greşi. Oricine susţine asemenea învăţături ca cele din *Mărturisire* va fi socotit păgîn şi vameş, iar autorul ei (pe care mulţi refuzau să-l identifice cu Chiril, patriarhul Constantinopolului), prezentîndu-şi

Sin. CP (1638) (Karmirēs 654)
Sin. Iaşi (1643?) (Allacci 1082)
Sin. Iaşi (1643?) (Allacci 1084-1085)
Mat. 18,17

„credința sa personală drept mărturisire răsăriteană a credinței creștine a grecilor, ea fiind, de fapt, o credință calvină", este scos din comuniunea cu creștinătatea răsăriteană. „Căci Biserica noastră n-a cedat niciodată unor asemenea dogme și nici nu va ceda... prin harul Duhului care o conduce".

Sin. Iași (1643) (Allacci 1084-1085)

Și totuși, în absența oricărei definiții oficiale a doctrinei răsăritene, cine avea să determine dacă „asemenea dogme" erau îngăduite sau nu? Maxim Mărturisitorul observase că pînă și o dogmă atît de centrală a creștinismului răsăritean cum este doctrina mîntuirii care conferă îndumnezeire nu fusese inclusă în crez sau formulată de concilii. În întîlnirile dintre Răsărit și Apus se arătase limpede în mod repetat că atașamentul Răsăritului față de regula vechilor concilii putea deveni o formă de arhaism, care să paralizeze gîndirea și limbajul Bisericii în momentul apariției unor noi probleme, despre care Părinții și conciliile nu mai vorbiseră niciodată. Presupunînd complicații ulterioare, tratarea unor asemenea probleme ține de rînduiala bisericească răsăriteană, potrivit căreia, în mod normal, un conciliu ecumenic adevărat presupune cu necesitate implicarea tuturor celor cinci scaune patriarhale. Nestînjenit de asemenea inhibiții, Apusul latin era capabil, după schisma cu Răsăritul, să continue numind întrunirile sale pur apusene „concilii ecumenice", însă ecleziologia răsăriteană nu a permis o asemenea pretenție de titulatură pentru întruniri care nu erau universale. Totuși, pe timpul lui Chiril Lukaris, romano-catolicismul își definise învățătura de mai multe ori, nu numai în adunările medievale, cum sînt cele patru Concilii de la Lateran din 1215 (care vor fi dezbătute în volumul al treilea), ci și în Conciliul de la Trent din 1545-1563 (despre care vom discuta în volumul al patrulea). Chiar și diverse întruniri protestante și-au formulat, tot așa, învățăturile pe larg, în documente precum *Cartea Concordiei*, din 1580, la luterani, și *Canoanele Conciliului de la Dort*, din 1619, la calvini. Conflictele continue cu diferite Biserici apusene și compromisurile ocazionale cu una sau alta dintre ele i-au constrîns pe teologii și oamenii Bisericii din Răsărit să reafirme dogmele tradiționale, dar și să treacă dincolo de acestea spre o afirmare mai cuprinzătoare sau mai plină de acuratețe, spre mai multe asemenea mărturisiri, toate redactate în secolul al XVII-lea și, cel puțin în parte, ca reacție față de mărturisirea lui Lukaris. Unele dintre acestea aveau caracter oficial, așa cum a fost Sinodul de la Ierusalim din 1672 și cel de la Constantinopol, din același an. Altele,

Max. *Ambig.* 42 (*PG* 91:1336) [PSB 80:286 – n. tr.]

deşi purtau numele unei persoane, vorbeau în numele Bisericii şi dobîndeau statut normativ; acest lucru a fost cu deosebire adevărat în cazul mărturisirilor lui Petru Movilă şi Dositei. Într-o categorie specială intră mărturisirea scrisă de Mitrofan Critopoulos[1]. Acesta era un document privat şi, într-un anume sens, reprezenta o concesie făcută protestantismului, dar a fost recunoscut în mod repetat de către reprezentanţii doctrinei răsăritene ca un glas autentic al înţelegerii speciale a credinţei.

Trăsătura comună tuturor acestor mărturisiri de credinţă răsăritene din secolul al XVII-lea era o combinaţie a două metode teologice care nu fuseseră întotdeauna cu uşurinţă combinate în gîndirea răsăriteană: repetarea adevărurilor vechi în cuvinte vechi şi răspunsul la provocări contemporane în cuvinte corespunzătoare. Combinaţia era articulată în răspunsul lui Petru Movilă la întrebarea: „Cîte sînt părţile credinţei universale şi ortodoxe?" Există douăsprezece părţi – declară mitropolitul în *Mărturisirea* sa – „după simbolul [Conciliului – n. tr.] celui de la Niceea şi celui de-al doilea de la Ţarigrad [Constantinopol – n. tr.]". La aceste concilii, „a fost consemnat tot ceea ce ţine de credinţa noastră", cu o asemenea claritate şi fermitate încît nimic altceva nu mai este nevoie să se spună vreodată. Şi totuşi, dacă anumite aspecte ale revelaţiei sînt clare şi bine cunoscute, altele sînt mult mai „mistice". În consecinţă, este necesar să se explice învăţăturile mai puţin clare în lumina celor mai clare. Ca rezultat al acestei combinaţii, mărturisirile răsăritene ale secolului al XVII-lea recapitulau cele cîteva doctrine principale, ale căror apariţie şi dezvoltare le-am relatat aici, după care ataşau la această recapitulare formulările lor suplimentare. Astfel putem să trecem în revistă secvenţa dezvoltărilor descrise de noi în precedentele capitole şi, în acelaşi timp, să identificăm căile în care creştinismul răsăritean, răspunzînd forţelor teologice din interior şi din exterior, s-a exprimat explicit asupra unor chestiuni care nu fuseseră, în trecut, părţi distinctive în corpusul dogmatic.

Conf. Petr. Mov. 1.5 (Karmires 675) [ed. rom. cit., pp. 191-192. – n. tr.]

Simbolurile de credinţă răsăritene reafirmau autoritatea Părinţilor, dar ele clarificau şi viziunea răsăriteană

1. Vezi Ioan I. Ică, „Mărturisirea de credinţă a lui Mitrofan Kritopulos. Însemnătatea ei istorică, dogmatică şi ecumenistă. Teză de doctorat", în *Mitropolia Ardealului*, an. XVIII, 1973, nr. 1-3, pp. 208-473 (inclusiv traducerea) (n. tr.).

asupra autorității dogmatice, definind cu o nouă precizie doctrina Scripturii și cea a Bisericii. Nu era nevoie de o controversă pentru a evoca, din perspectiva teologilor răsăriteni, definiția credinței ortodoxe ca fiind „aceea care ne-a fost lăsată de Hristos însuși și de apostoli și de sfintele concilii ecumenice"; acest lucru putea fi spus chiar în aceste cuvinte de către Maxim Mărturisitorul sau Ioan Damaschin. Cerința ca un creștin să-și armonizeze credința și învățătura cu mărturisirea acestei credințe ortodoxe era, la fel, o temă care revenea frecvent. Sintagma „Tatăl nostru" din Rugăciunea Domnească înseamnă că numai fiul Bisericii ortodoxe poate să se roage corect, iar cuvintele „Fericirilor" din Predica de pe Munte se referă doar la cei ce sînt ortodocși în doctrina lor; căința de păcate este zadarnică fără apartenența la credința istorică a Bisericii ortodoxe și catolice. Afirmarea unor dogme fundamentale ca cea a Treimii era însoțită în mod normal de citate din hotărîrile conciliilor ecumenice ca fiind autoritatea legislativă asupra subiectului. Or, cînd era necesară definirea cuvîntului „credință", aceasta trebuia atestată printr-o referire la Conciliile de la Niceea și Constantinopol.

Conf. Dosit. 1.1 (Karmirēs 835)

Conf. Petr. Mov. 2.10 (Karmires 729)[ed. rom. cit., pp. 268-269. – n. tr.]

Conf. Petr. Mov. 2.43; 45 (Karmires 736; 737) [ed. rom. cit., pp. 285; 285-286. – n. tr.]

Conf. Petr. Mov. 1.113 (Karmirēs 722) [ed. rom. cit., pp. 259-260 – n. tr.]

Conf. Petr. Mov. 1.6-7 (Karmires 675) [ed. rom. cit., p. 192 – n. tr.]

Conf. Dosit. 9 (Karmires 831)

Ca răspuns la schimbarea situației teologice, viziunea patristică a tradiției trebuia totuși să fie în același timp accentuată și extinsă. Nu era nimic nou în afirmația că Duhul Sfînt a învățat Biserica prin Părinți a căror autoritate era alăturată celei a Scripturii și a conciliilor ecumenice. Era de multă vreme obiceiul să se pună în tandem „Pavel și conciliile ecumenice". Însă controversele din secolele al XVI-lea și al XVII-lea făceau necesar să se sublinieze, de exemplu, faptul că adăugirile liturgice și rituale la textul biblic al cunoscutului *Ave Maria* veneau de la Duhul Sfînt; în același mod, era potrivit să fie extinsă prima predică a lui Iisus, pentru a spune: „Credeți în Evanghelie, dar și în celelalte Scripturi și hotărîri ale conciliilor". Căci autoritatea Scripturii este aceea pe care o posedă în tradiția Bisericii ortodoxe. Cînd autoritatea Scripturii a fost ridicată deasupra celei a Bisericii, așa cum a făcut-o Chiril Lukaris, identitatea fundamentală a celor două trebuia să fie afirmată. Cînd, pe de altă parte, Conciliul de la Trent ca și anumite declarații de credință reformate enumerau cărțile care trebuiau să fie acceptate ca aparținînd Scripturii, creștinismul răsăritean era obligat, pentru prima oară de la vremurile străvechi, să decreteze un canon oficial al Bibliei.

Conf. Dosit 12 (Karmirēs 835)

Sin. Ier. (1672) (Karmirēs 784)

Lc. 1,28

Conf. Petr. Mov. 1.41 (Karmirēs 693) [ed. rom. cit., pp. 216-217 – *n. tr.*]

Mc. 1,15; *Conf. Petr. Mov.* (Karmires 714-715) [ed. rom. cit., p. 199 – *n. tr.*]

Conf. Dosit. 2 (Karmires 827)

Chir. Luk. *Conf.* 2 (Mihălcescu 268)

Conf. Dosith. q. 3 (Karmirēs 849-850)

Nu mai puţin urgentă era nevoia de a defini natura şi autoritatea Bisericii. Dogmele Bisericii erau îndreptăţite să primească atribute precum „dumnezeieşti" şi „de Dumnezeu insuflate". Nu numai Scripturile, dar şi Biserica trebuia numită „infailibilă". În multe din afirmaţiile ei despre autoritatea şi infailibilitatea Bisericii, teologia răsăriteană pare să fie ecoul ecleziologiei latine. Mărturia plină de autoritate (μαρτυρία) a Bisericii universale nu era nicidecum inferioară celei a Scripturii. Unele învăţături ale Bisericii sînt conţinute în mod explicit în Biblie, dar altele au fost predate pe cale orală de apostoli generaţiilor următoare ale Bisericii; ambele feluri de învăţătură erau în egală măsură normative. Chiar dacă această teorie a îndoitului izvor al adevărului revelat are multe afinităţi cu cele ale majorităţii teologilor romano-catolici de după Trent (hotărîrea conciliului de la Trent asupra subiectului fiind destul de echivocă), doctrina răsăriteană a Bisericii avea propriile sale accente. Deşi insista asupra faptului că Sfîntul Duh n-ar îngădui Bisericii să capituleze în faţa ereziei, doctrina răsăriteană continua să descrie Biserica într-un mod care nu punea pe picior de egalitate complet realitatea ei spirituală cu structura instituţională. Chiar dacă mărturisirea lui Mitrofan Critopoulos purta urmele influenţei protestante, analiza pe care o făcea celor patru atribute ale Bisericii din Crezul de la Niceea – una, sfîntă, universală şi apostolică – sublinia, în contradicţie cu doctrina juridică a Apusului, că Biserica, în calitate de mireasă a lui Hristos şi de trup sfînt al Său, nu putea fi identificată cu o corporaţie legală. Astfel, nici spiritualismul biblic al viziunii protestante şi nici instituţionalismul juridic al viziunii romano-catolice n-ar putea satisface înţelegerea răsăriteană a autorităţii Părinţilor în dinamica relaţie cu Scriptura şi conciliile.

Conf. Petr. Mov. 1.96 (Karmirēs 714-715) Dion. *CP. Tom. sin.* (Karmirēs 772)

Conf. Dosit. 2 (Karmirēs 827)

Conf. Petr. Mov. 1.4 (Karmirēs 674)

Conf. Dosit. 10 (Karmirēs 833)

Vezi vol. 1:172

Mitr. Crit. *Conf.* 7 (Mihălcescu 216-17)

Viziunea răsăriteană asupra hristologiei nu era, tehnic vorbind, diferită de cea apuseană, de vreme ce amîndouă se întemeiau pe conciliul de la Calcedon. Amîndouă învăţau ortodox că întruparea s-a petrecut atunci cînd „Fiul lui Dumnezeu... şi-a asumat firea omenească în propriul său ipostas". Teorii hristologice eretice precum cea a preexistenţei firii umane a lui Hristos trebuiau respinse. Efortul nestorienilor de a proteja firea divină de implicarea ei în suferinţă prin postularea unei dualităţi de ipostasuri era contracarată de doctrina conform căreia Hristos nu a suferit „după dumnezeire", ci că „unul şi acelaşi ipostas unic al lui Hristos", de care nici dumnezeirea şi nici omenitatea

Conf. Dosit. 7 (Karmirēs 830)
Conf. Petr. Mov. 1.42 (Karmirēs 694) [ed. rom. cit., p. 217 – n. tr.]

Conf. Petr. Mov. 1.46 (Karmirēs 695) [ed. rom. cit., p. 219 – n. tr.]

nu au fost vreodată separate după întrupare, a fost cel care a suferit. Reprezentînd răspunsul ortodoxiei calcedoniene la respingerea celor două firi şi la separarea lor, aceste afirmaţii dogmatice aveau în Răsărit o forţă deosebită, deoarece apărătorii Efesului şi ai Calcedonului şi-au continuat mai ales aici disputa cu hristologiile nestoriană şi monofizită.

Dezbateri mai recente au afectat articolele hristologice ale mărturisirilor de credinţă în cel puţin două moduri, diferenţa dintre comuniunea greacă şi cea latină fiind, în amîndouă, mai mult o chestiune de accent decît una de opoziţie. Din cauza controverselor cu reprezentanţii Reformei asupra doctrinei îndreptăţirii prin credinţă, lucrarea lui Hristos a devenit subiect de dispută şi nu persoana Sa. În pofida interpretării de către greci a mîntuirii ca îndumnezeire, mărturisirile secolului al XVII-lea se mulţumeau cu idei mai obişnuite, cum ar fi filiaţia divină sau vederea lui Dumnezeu, atunci cînd ajungeau la definirea a ceea ce a conferit oamenilor lucrarea lui Hristos. Ele mai susţineau, în opoziţie cu Reforma, „că justificarea păcătosului nu se petrece simplu, prin credinţă", ci că credinţa mîntuitoare trebuie să fie „activată prin iubire". O parte a doctrinei Reformei despre justificare o reprezenta cea care insista asupra faptului că de vreme ce Hristos este singurul mijlocitor între Dumnezeu şi om, nici măcar Fecioarei Maria nu i se poate încredinţa funcţia de mijlocitoare. Doctrina mariologică a fost dintotdeauna parte a hristologiei ortodoxe, mai ales în Răsărit. Mărturisirile răsăritene reafirmau că i se cuvine numele de *Theotokos*. Ea era declarată a fi fără de păcat. Mai mult, lucrarea de mijlocitor a lui Hristos nu i-a tăgăduit în nici un fel „Maicii preacurate a însuşi Logosului lui Dumnezeu" rolul de „mijlocitoare". Afirmaţii ca acestea, care constituiau „cea mai precisă expresie dogmatică pe care o găsise vreodată ortodoxia [răsăriteană]" în legătură cu doctrina mariologică, erau totuşi mult mai puţin detaliate decît disputele apusene contemporane asupra imaculatei concepţii a Mariei (despre care vom discuta în volumul al patrulea) sau decît definiţia romano-catolică a acestei doctrine, din 1854 (despre care vom vorbi în volumul al cincilea). Ele continuau de asemenea tendinţa răsăriteană de a fixa doctrina mariologică mai mult în liturghie şi cult decît în dogmă şi în teologie.

Conf. Petr. Mov. 2.10 ; 56 (Karmirēs 729; 742) [ed. rom. cit., p. 199 – n. tr.]

Conf. Dosit. 13 ;9 (Karmirēs 835; 831)

1 Tim. 2,5

Conf. Petr. Mov. 1.38 (Karmirēs 692) [ed. rom. cit., p. 215 – n. tr.]

Conf. Dosit. 6 (Karmirēs 830)

Conf. Dosit. 8 (Karmirēs 831)

Georgi (1940) 48

Conf. Dosit. q. 4 (Karmirēs 850)

Aceasta se făcea mai ales prin reafirmarea apărării istorice a cultului ortodox în aşa fel încît să clarifice nu numai locul sfinţilor şi al icoanelor în creştinismul răsăritean, ci

Mitr. Crit. *Conf.* 15 (Mihălcescu 236-237)

Conf. Petr. Mov 3.55 (Karmires 761) [ed. rom. cit., pp. 320-321 – n. tr.]

Conf. Dosit. q. 4 (Karmires 850); Dion. CP. Tom. sin. (Karmires 773)

Conf. Petr. Mov. 1.51 (Karmires 698) [ed. rom. cit., p. 223 – n. tr.]

Conf. Petr. Mov. 1.88 (Karmires 712) [ed. rom. cit., p. 243-244 – n. tr.]

şi doctrina Sfintelor Taine. Asemenea reafirmări ale argumentelor obişnuite în favoarea icoanelor erau întemeiate pe scrierile apărătorilor chipurilor şi pe hotărîrile „sfîntului şi ecumenicului conciliu al VII-lea", cu precizarea că „noi acceptăm doar şapte concilii ecumenice". Merită să observăm că argumentul hristologic în apărarea icoanelor, care fusese atît de important în ultimele faze ale controversei iconoclaste, nu căpăta aici o atenţie semnificativă. Folosirea icoanelor era cu totul diferită de închinarea la chipuri cioplite, interzisă în Decalog. Venerarea pe care le-o acordăm este un act de „cinstire" (τιμή), nu unul de „adorare" (λατρεία). Ea a fost lăsată Bisericii „din timpuri apostolice", prin tradiţie. Altor uzanţe liturgice răsăritene li se acorda un statut normativ confesional, inclusiv modului diferit în care credincioşii răsăriteni îşi făceau semnul crucii (de la umărul drept spre cel stîng). „Un creştin ortodox" este acela care respectă sărbătorile anului bisericesc potrivit calendarului lăsat de Biserică.

Conf. Dosit. 16 (Karmirēs 839)

Vezi vol. 1:314-315

Conf. Petr. Mov. 1:98 (Karmirēs 715) [ed. rom. cit., p. 248 – n. tr.]; Dion. CP. Tom. sin. (Karmires 770); Conf. Dosit. 15 (Karmires 837)

Mitr. Crit. Conf. 5 (Mihălcescu 213-14)

Puţine lucruri erau noi. Era nouă nevoia articulării doctrinei răsăritene a tainelor împotriva doctrinelor apusene, mai ales a celor protestante. O asemenea articulare se inspira nu numai din obişnuitele izvoare răsăritene, ci chiar şi din teologi apuseni precum Augustin. Nu de la Augustin, în limbajul căruia cuvîntul „sacrament" era încă ambiguu, ci de la scolasticii de mai tîrziu vine identificarea celor şapte lucrări sfinte drept „taine", „sacramente" (μυστήρια), în sens tehnic. Mărturisirile răsăritene ale secolului al XVII-lea preluau această identificare a celor şapte taine. Mitrofan Critopoulos căuta să introducă o distincţie între botez, euharistie şi spovedanie, pe de-o parte, şi celelalte patru, pe de alta, în parte pentru că în cazul celor trei putem vorbi de o instituire de către Hristos, redată într-un sens sacramental mai clar, şi, în parte, „ca semn al... Treimii", dar această distincţie nu a cîştigat un sprijin prea larg printre teologii timpului. Relaţia dintre taină şi icoană constituise un subiect de discuţie în controversele anterioare, dar era nevoie de o mai mare clarificare prin distincţie. Sfintele Taine nu puteau fi subsumate unei teorii generale a „semnelor" (σημεῖα), căci ele sînt „instrumente active" (ὄργανα δραστικά). Dintre taine, Euharistia se bucura de o poziţie specială, „ridicîndu-se deasupra tuturor celorlalte". Era de asemenea cea a cărei relaţie cu icoanele trebuia justificată cu cea mai mare precizie.

Conf. Dosith. 15 (Karmirēs 838)

Conf. Petr. Mov. 1.106 (Karmires 718) [ed. rom. cit., p. 252 – n. tr.]

Acest lucru impunea, pe de o parte, ca, dacă cultul icoanelor este unul de cinstire şi nu de adorare, cultul

Conf. Dosit. q. 4 (Karmirēs 850)
Conf. Dosit 17 (Karmirēs 842)

acordat Euharistiei să fie unul de adorare și nu doar de cinstire, dată fiind prezența în Euharistie a Domnului însuși. Tot așa, atunci cînd se ajunge la definirea prezenței, nu va fi suficient să spui că trupul și sîngele lui Hristos sînt prezente „într-un mod apropiat de simboluri sau icoane" (τύπικῶς εἰκονικῶς), căci prezența este mai reală decît pot exprima asemenea termeni. Teologia răsăriteană trebuia să învețe de la Apus să descrie cu precizie cît de reală este anume această prezență; așa au dobîndit grecii, se pare, termenul tehnic pentru „transubstanțiere" (μετουσίωσις), care devenea de acum un termen tehnic și în teologia răsăriteană. Teologii răsăriteni au făcut o sumă de eforturi pentru a specifica prezența reală, cele mai multe dintre ele fiind variații pe diverse teme: „faptic", „cu adevărat" și „exact". Dacă exista o diferență între aceste încercări răsăritene și definițiile apusene corespunzătoare, era, o dată în plus, la fel ca și în doctrina despre Fecioară o anume „reticență plină de sfioasă venerație" în fața detaliilor metafizice. „Modul" (τρόπος) prezenței este „necunoscut", după Mitrofan Critopoulos. Chiar și articolele mai degrabă scolastice ale *Mărturisirii lui Dositei* subliniau că modul preschimbării pîinii și vinului în trupul și sîngele lui Hristos scapă înțelegerii omenești. Este destul de clar că, după atîtea secole, cei doi stimuli principali ai căutării acestor definiții ale tainelor de către creștinătatea răsăriteană se găseau în afara propriului teritoriu. Se găseau în teologia scolastică a sacramentelor, așa cum evoluase ea în Evul Mediu, și în provocarea protestantă la care a fost supusă teologia scolastică în secolele al XVI-lea și al XVII-lea.

Conf. Dosit. 17 (Karmirēs 841)

Dion. CP. *Tom. sin.* (Karmires 770)

Conf. Dosit 17 (Karmires 841)

Heiler (1937) 206
Mitr Crit. *Conf.* 9 (Mihălcescu 225)

Conf. Dosith. 17 (Karmirēs 843)

Nu numai în învățătura despre Sfintele Taine, dar și în întreaga sa definiție a specificității doctrinare, teologia răsăriteană a secolului al XVII-lea oferea o ripostă teologiei apusene, romano-catolică sau protestantă. În consecință, modul de tratare a problemelor doctrinare în schisma dintre Răsărit și Apus (inclusiv cele care au apărut în Evul Mediu tîrziu și în perioada Reformei) constituia o parte importantă a acestor formulări confesionale. Chiar dacă *Filioque* nu a fost foarte important în negocierile dogmatice dintre protestantism și Răsărit, i s-a acordat spațiu mai larg în mărturisiri. Articolul consacrat apărării atente a doctrinei răsăritene a Sfîntului Duh și polemicii împotriva doctrinei apusene a lui *Filioque* constituia primul și de departe cel mai lung articol din rezumatul mărturisirii lui Mitrofan Critopoulos. Celelalte mărturisiri au

Mitr. Crit. *Conf.* 1 (Mihălcescu 187-200)

Conf. Dosit. 1 (Karmirēs 705-6)
Conf. Dosit. 1 (Karmirēs 827)

Chir. Luk. *Conf.* 1 (Mihălcescu 268)

de asemenea grijă să repete respingerea răsăriteană a lui *Filioque* – Movilă într-o oarecare măsură, Dositei mai pe scurt – cel puţin în parte, din cauza lui Chiril Lukaris, care compromisese poziţia răsăriteană şi acceptase formula „de la Tatăl prin Fiul". Împotriva protestantismului şi a romano-catolicismului, mărturisirile răsăritene defineau catolicitatea Bisericii ca o universalitate care nu ar putea fi limitată la nici o Biserică în parte, nici măcar la cea a Romei; dacă vreo Biserică locală poate pretinde dreptul de a fi universală, atunci aceea este cea a Ierusalimului, ca „mamă" a celorlalte.

Conf. Petr. Mov. 1.84 (Karmirēs 709-710) [ed. rom. cit., pp. 239-240 – n. tr.]

Aceste două probleme dintre Răsărit şi Apus fuseseră ridicate în cursul controverselor din secolul al IX-lea, dar nici problemele de mai tîrziu nu au fost trecute cu vederea de mărturisirile răsăritene. În declaraţiile lor doctrinare despre Euharistie, în pofida concesiei făcute scolasticii reprezentată de doctrina transubstanţierii, ei au acordat o grijă deosebită cerinţei ca pîinea folosită la taina Euharistiei să fie „făcută din făină de grîu şi drojdie", spre deosebire de azimele apusene. Ele mai susţineau că miracolul euharistic se petrece „prin lucrarea Sfîntului Duh" la rostirea cuvintelor epiclezei şi nu la repetarea cuvintelor de instituire, ca în gîndirea apuseană. Şi totuşi, o altă diferenţă dintre Răsărit şi Apus capătă expresie în cerinţa ca toţi cei ce se împărtăşesc, inclusiv laicii, să se împărtăşească, la Euharistie, atît cu trupul, cît şi cu sîngele Domnului. Chiar şi ultimele controverse dintre Răsărit şi Apus asupra doctrinei purgatoriului şi-au găsit locul în mărturisiri. Nici Sfînta Scriptură şi nici Sfinţii Părinţi nu învaţă despre purgatoriu. Şi totuşi, odată ridicată problema, mărturisirile au socotit că ţine de obligaţia lor să aşeze un fel de „aşteptare după moarte", chiar dacă ele învăţau că există doar rai şi iad. Într-un fel, cele mai interesante afirmaţii ale acestor mărturisiri, chiar dacă nu şi cele mai importante, erau acelea în care se reflectau orientările curentelor teologice contemporane. De exemplu, Movilă repeta ideea că Hristos este în acelaşi timp profet, preot şi împărat. Era o idee perfect ortodoxă, care fusese exprimată pentru prima oară de către Eusebiu, dar nu a devenit cu adevărat o temă de dogmatică creştină pînă la lucrarea lui Jean Calvin cu titlul *Instituţiile*, de unde a fost preluată de lucrările doctrinare ale diferitelor denominaţiuni.

Conf. Petr. Mov. 1.107 (Karmirēs 718) Mitr. Crit. *Conf.* (Mihălcescu 221-224)
Dion. CP. *Tom. sin.* (Karmirēs 770); *Conf. Petr. Mov.* 1.107 (Karmirēs 718-19) [ed. rom. cit., p. 252 – n. tr.]
Conf. Petr. Mov. 1.107(Karmirēs 719) [ed. rom. cit., pp.252-253 – n. tr.]; *Conf Dosit.* 17 (Karmirēs 841)

Conf. Petr. Mov. 1 66 (Karmires 703) [ed. rom. cit., pp. 230-231 – n. tr.]

Conf. Dosit. 18 (Karmirēs 844-48)

Conf. Petr Mov. 1.34 (Karmirēs 699) [ed. rom. cit., p. 212 – n tr.]
Eus. *H. e.* 1.3.8-18 (GCS 9:32-36)

Calv. *Inst.* (1559) 2.15 (Barth-Niesel 3:471-81)

În pofida situaţiei dificile a Bisericilor răsăritene aflate sub dominaţie musulmană, care apare uneori ca o temă a mărturisirilor greceşti, „apărarea monoteismului trinitar"

Mitr. Crit. *Conf.* 23 (Mihălcescu 248-252)

nu ocupa aici un loc extins, aşa cum se întîmpla la primele contacte dintre gîndirea creştină şi adversarii ei evrei şi musulmani. Ca şi la acele întîlniri, pasajul *Shema* era citat în sprijinul doctrinei despre „unul Dumnezeu în Sfînta Treime". Tatăl, Fiul şi Sfîntul Duh sînt „trei ipostasuri într-o singură fiinţă, prea sfînta Treime". Întrucît, în afară de *Filioque*, dogma Treimii nu era subiect de controversă nici cu romano-catolicii şi nici cu protestanţii, mărturisirile de credinţă nu au mers dincolo de aceste simple afirmaţii ale monoteismului trinitar. Momentul în care afirmaţiile monoteiste tradiţionale aveau nevoie să fie reîntărite a fost în secolul al XVII-lea, cînd s-a deschis problema relaţiei dintre Dumnezeul unic şi rău, chestiune în care ortodoxia trebuia să lupte împotriva unor sisteme dualiste; dar acum nu mai avea de-a face cu un dualism metafizic, ci cu versiunea protestantă a doctrinei lui Augustin despre păcatul originar, care ducea la o nouă apărare a bunătăţii lui Dumnezeu-Creatorul.

Deut. 6,4

Conf. Petr. Mov. 1.8 (Karmirēs 674-675) [ed. rom. cit., pp. 192-193 – n. tr.] *Conf. Dosit.* 1 (Karmirēs 827)

Vezi vol. 1: 309-311

Confruntarea cu Apusul augustinian a obligat Răsăritul să definească o doctrină a păcatului originar mai detaliată decît fusese în cele cincisprezece secole anterioare. Chiar dacă era posibil să găseşti la diferiţi Părinţi greci pasaje care să sprijine această doctrină, atunci cînd mărturisirile răsăritene vorbeau de „păcatul strămoşesc" (τὸ προπατορικὸν ἁμάρτημα) ca fiind păcatul săvîrşit de Adam în rai şi transmis urmaşilor săi, se poate spune că avem de-a face cu o nouă dezvoltare doctrinară, în adevăratul sens al cuvîntului. Chiar dacă se spune că acest păcat strămoşesc este iertat prin botez, rămîne totuşi realitatea că „nici o fiinţă omenească nu se naşte fără de păcat". Aşa cum au demonstrat dezbaterile de după Augustin, era foarte greu să susţii o asemenea doctrină a păcatului originar fără să rişti a pune în pericol doctrina voinţei libere a omului şi pînă la urmă doctrina bunătăţii lui Dumnezeu. Cum era neobişnuită să facă faţă acestui conflict, teologia răsăriteană a insistat totuşi asupra acestor două dogme fundamentale. Voinţa omului este liberă, chiar şi în faţa harului, să aleagă între bine şi rău. Răsăritul contiua să declare că „afirmarea voinţei libere este deopotrivă profundă şi necesară". Răsăritul era chiar mai puţin echivoc în mărturia sa continuă despre Dumnezeu ca izvor al tuturor lucrurilor şi în acelaşi timp totuşi doar cauză a binelui. Natura divină este „inaccesibilă experienţei răului" şi nu este „nicidecum cauza lucrurilor rele". În doctrina predestinaţiei, era necesar nu numai să excluzi orice teorie a dublei

Conf. Petr. Mov. 3.20 (Karmirēs 748-749) [ed. rom. cit., p. 301 – n. tr.]; *Conf. Dosit.* 6 (Karmirēs 830)

Dion. CP. *Tom. sin.* (Karmires 770-771) ; *Conf. Dosit.* 16 (Karmires 839) *Conf. Petr. Mov.* 1.24 (Karmirēs 686) [ed. rom. cit., pp. 205-206 – n. tr.]

Vezi vol. 1: 328-330

Conf. Dosit. 14 (Karmirēs 836)

Sin. Ierus. (1672) (Karmirēs 784)

Conf. Dosit 3 (Karmirēs 829)
Sin. Ierus. (1672) (Karmirēs 784)

predestinări, atît spre osîndă, cît și spre mîntuire, ci trebuia să-ţi faci un punct de onoare din a-l numi pe Dumnezeu „cel ce este în cel mai înalt grad cel bun" și chiar „cel ce este bun și dincolo de bun". A nu include aceste două dogme esenţiale despre Dumnezeu și om într-o teologie ar fi echivalent cu a spune „că natura este rea" și nu ar exista blasfemie mai mare. Chiar dacă era constrînsă de situaţie să spună mai mult decît s-a spus vreodată înainte despre păcatul originar, teologia răsăriteană continua să fie credincioasă doctrinei despre Creator și creaţie, care fusese formulată în primele secole și susţinută împotriva maniheilor și a urmașilor lor.

Conf. Dosit. 3 (Karmires 828)
Mitr. Crit. *Conf.* 2 (Mihălcescu 200)
Conf. Dosit. 14 (Karmirês 836)

Tratarea problemei păcatului originar în mărturisirile răsăritene ale secolului al XVII-lea este sugestivă pentru statutul ambivalent al acestora. Pe de o parte, ele erau o expresie autentică a ceea ce credeau, învăţau și mărturiseau Bisericile de pe cuprinsul creștinătăţii răsăritene, ea fiind provocată de controverse interne și mai ales externe. Mărturisirile ca atare erau de mult depășite într-o comunitate care ezita, din raţiuni atît teologice, cît și canonice, să legifereze dogma. Și totuși, forma pe care a luat-o această legislaţie atunci cînd a realizat, în sfîrșit, o codificare normativă era, de fapt, străină spiritului creștinătăţii răsăritene. Dovezile despre acest lucru ne vin atît din rolul „prototipurilor scolasticii latine" în determinarea stilului și a limbii ei, cît și din reluarea constantă a liturghiei ca cel mai potrivit punct de referinţă pentru declaraţii doctrinare. Pentru a înţelege Biserica răsăriteană și doctrina sa, „trebuie să ne întoarcem de la scolastică la Biserica dreptmăritoare și să schimbăm, probabil, dialectul de tip școlăresc al teologiei cu limbajul plastic și metaforic al Scripturii". În pofida terminologiei lor scolastice și a ordinii sistematice, mărturisirile răsăritene păstrau acest spirit și defineau astfel specificul răsăritean cu și mai multă exactitate.

Karmires (1968) 667

Florovsky (1972) 1:58

Moştenitorul preconizat

Există și un alt sens în care putem vorbi de o ultimă înflorire a ortodoxiei bizantine, și anume, așezarea și înflorirea ei în Rusia și în alte culturi slave. De-a lungul celei de-a doua jumătăţi a acestui volum, am avut nenumărate ocazii să cităm scriitori slavi, chiar dacă istoria doctrinei la care ne refeream era, în principal, cea bizantină. Raţiunea

acestei modalități de a mînui izvoarele slave este aceea că „nu este potrivit să vorbești de «independența» acestor scriitori”. Așadar, în mare măsură, asemenea izvoare ar fi putut să fie scrise și în grecește.

Florovsky (1937) 8

Astfel, în controversele dintre Răsărit și Apus, textele slave timpurii erau fie traduceri din grecește, fie compuneri în slavona veche bisericească ale unor autori greci ; ele repetau polemicile împotriva Bisericii latine care fuseseră formulate de reprezentanții Constantinopolului. Creștinismul slav a figurat și el ca subiect de dispută între cele două părți ale Bisericii, atunci cînd convertirea Moraviei și a Bulgariei producea un conflict jurisdicțional în care ambele teritorii erau revendicate atît de Roma, cît și de Constantinopol, revenind, pînă la urmă, unul autorității Romei și celălalt Constantinopolului. Rolul slavilor în „apărarea monoteismului trinitar” a fost mai direct și asta pentru cel puțin două motive. Convertirea dinastiei kazare la credința iudaică însemna că, deși apologeții bizantini se ocupau în mare măsură cu grupuri izolate de evrei din interiorul teritoriului creștin, teologii ruși de la început vedeau în iudaism o amenințare mult mai substanțială, din punct de vedere militar, dar și doctrinar. Amenințarea dualismului „maniheilor” era una gravă pentru slavii creștini, mai ales în Bulgaria, iar lucrarea despre apărarea ortodoxiei împotriva bogomililor, scrisă de Cosma, este un izvor important despre ei. Ceva mai devreme în acest capitol, spiritualitatea lui Serghei din Radonej și a lui Nil Sorskij a fost luată în discuție relatarea despre misticismul isihast.

Vezi *supra*, p. 187

Vezi *supra*, p. 228-229

Vezi *supra*, pp. 242-253

În toate aceste moduri, teologii pămînturilor slave „rămîn sub influența copleșitoare a literaturii bizantine” și n-ar fi existat nici o justificare să îi tratăm separat. Totuși, nu este mai puțin adevărat că „încreștinarea a însemnat trezirea spiritului rus”. Bizanțul ca imperiu creștin(sau mai precis, ca imperiul creștin prin excelență), a fost, de asemenea, subiect de afirmații teologice și a avut o conștiință vie a destinului său clar. Dar ceva nou a prins viață atunci cînd creștinismul bizantin a fost exportat în Rusia. O filozofie creștină a istoriei a devenit un element constitutiv al teologiei rusești încă de pe vremea lui Ilarion al Kievului, ale cărui polemici împotriva iudaismului puneau un accent deosebit pe interpretarea istoriei. Acest aspect al gîndirii lui Ilarion „nu este pur și simplu o parte a tradiției grecești, întrucît istoria nu reprezintă o abordare grecească favorită a teologiei, mai ales interpretarea

Florovsky (1937) 8

Florovsky (1937) 4

națională a istoriei. Aici și-a lăsat amprenta gîndirea chirilo-metodiană asupra scriitorului rus". Era „chirilo-metodiană" deoarece apostolii slavilor, Chiril și Metodie, le-au adus acestor convertiți nu numai evanghelia lui Hristos, ci și vocația conștiinței naționale. Același lucru este valabil, într-un fel, și în cazul misionarilor apuseni, însă dominanta liturghiei latine a adus cu sine obligația de a impune diverselor națiuni ale Europei apusene o singură – și străină – limbă liturgică. În schimb, Chiril și Metodie „erau nerăbdători să le dăruiască slavilor întregul corpus al textelor liturgice bizantine în propria lor limbă". Convertirea slavilor a avut un rol determinant în nașterea conștiinței lor naționale, iar, pe de altă parte, „gîndirea teologică a fost stimulată, mai întîi, prin meditația asupra destinului religios al unui neam".

Fedotov (1966) 1:88

Dvornik (1970) 107

Fedotov (1966) 1:92

La început, o asemenea meditație forma o parte a culturii religioase care continua să fie puternic dependentă de Bizanț. Evenimentele secolelor al XV-lea au schimbat toate acestea, atunci cînd „testamentul renașterii bizantine" a revenit slavilor. Rușii nu au acceptat unirea care fusese negociată la Conciliul de la Florența și, de atunci, s-au aflat în schismă cu Constantinopolul. Curînd după Florența, Noua Romă a căzut în mîinile turcilor. Implicațiile acestor evenimente pentru soarta viitoare a Rusiei creștine nu au devenit evidente imediat, dar după aproape un secol de la căderea Constantinopolului, conducătorii ruși ai Bisericii și ai statului au ajuns la concluzia că era timpul să-și afirme independența într-o măsură mai mare. La un conciliu ținut la Moscova, țarul declara: „Doresc, dacă va fi plăcut lui Dumnezeu și dacă dumnezeieștile Scripturi nu se împotrivesc, să se ridice un tron preaînalt patriarhal în cetatea Moscovei". În 1589, această dorință devenea realitate, cu aprobarea celor patru patriarhii răsăritene și a altor conducători bisericești. Patriarhul Constantinopolului a călătorit la Moscova pentru a-l instala pe noul patriarh, pentru că, spunea el, „[acum] este doar un singur țar evlavios sub soare... ; este potrivit ca patriarhul ecumenic să fie aici, întrucît în vechiul Țarigrad [Constantinopol], credința creștină este alungată de necredincioșii turci, pentru păcatele noastre". Dacă aceste sentimente au fost exprimate cu adevărat de patriarhul Ieremia al Constantinopolului, ele vor fi stîrnit ecou în sufletele moscoviților. Un călugăr rus, Filotie din Pskov, afirmase că „două Rome au căzut, a treia este încă în picioare, iar a patra nu va mai exista". Oricine ar fi autorul ei, ideea că Moscova este

Florovsky (1937) 27

Vosk. letop. 6945 (*PSRL* 8:100-109)

Patr. Mosc. (*DAI* 2:191 [no.76])

Patr. *Iov.* (*RIB* 2:318 [no. 103])

Filot. *Posl.* (Malinin 2:55)

a treia Romă era o expresie aptă pentru interpretarea teologică a rolului istoric al Rusiei. „A treia Romă a devenit o nestrămutată teocraţie. ...În Răsărit, mai ales la Moscova, doctrina Bisericii dobîndea o dominantă mai exclusivă [decît în Apus]. Nu exista tradiţie clasică la Moscova... Suma a toată cunoaşterea era teologia".

Masaryk (1930) 1:49-50

Teologia rusească – inclusiv conceptul de „a treia Romă" – nu s-a afirmat însă decît în perioada modernă. Dacă volumul al treilea, *Dezvoltarea Teologiei Medievale,* şi volumul al patrulea, *Reforma Bisericii şi a dogmei,* se vor ocupa exclusiv de dezvoltarea doctrinei în Apus, era modernă este timpul cînd cele două părţi ale Bisericii, care s-au despărţit prin Schisma dintre Răsărit şi Apus, au început încă o dată să se confrunte cu aceleaşi probleme doctrinare: sectarismul şi heterodoxia, raţionalismul şi necredinţa. În volumul al cincilea, *Doctrina creştină şi cultura modernă,* ne vom întoarce la secolele al XVI-lea şi al XVII-lea în Rusia, analizînd doctrina ortodoxă şi cea sectară în Răsărit, ca parte a „crizei ortodoxiei răsăritene şi apusene". Perioadele ulterioare ale gîndirii ruseşti şi greceşti, vor fi şi ele tratate aici. N-am înţelege nimic din această gîndire fără „spiritul creştinismului răsăritean", aşa cum s-a dezvoltat el din secolul al VII-lea pînă în secolul al XVII-lea.

Bibliografie secundară selectivă

Bibliografie generală

Adeney, Walter Frederic, *The Greek and Eastern Churches*. New York, 1932.

Atiya, Aziz Suryal, *History of Eastern Christianity*, Notre Dame, Ind., 1968. Deosebit de utilă mai ales pentru înţelegerea Bisericilor necalcedoniene, iacobită (pp. 167-235) şi nestoriană (237-302).

Attwater, Donald, *The Christian Churches of the East*, 2 vol. Milwaukee, 1947-1948. Primul volum este consacrat Bisericilor răsăritene aflate în comuniune cu Roma, iar al doilea celor care nu sînt.

Baumstark, Anton, *Geschichte der syrischen Literatur, mit Ausschluß der christlich--palästinischen Texte*, Bonn, 1922.

Beck, Hans-Georg, „Stand und Aufgaben der theologischen Byzantinistik", *Ostkirchliche Studien* 6 (1957), pp. 14-34.

Beck, Hans-Georg, *Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich*, München, 1959. Este lucrarea prin excelenţă indispensabilă în domeniu.

Benz, Ernst, *Geist und Leben der Ostkirche*, ediţia a doua, München, 1971. O traducere în engleză a primei ediţii germane apărute sub titlul *The Eastern Orthodox Church, Its Thought and Life* (Garden City, N.Y., 1963).

Böhlig, Gertrud, *Untersuchungen zum rhetorischen Sprachgebrauch der Byzantiner, mit besonderer Berucksichtigung der Schriften des Michael Psellos*, Berlin, 1956.

The Cambridge Medieval History, ediţia întîi, vol. 4 : *The Eastern Roman Empire (717-1453)*, Cambridge, 1936.

The Cambridge Medieval History, ediţia a doua, vol. 4 : *The Byzantine Empire*, Cambridge, 1966-1967.
Cele două ediţii ale acestui simpozion sînt cu totul diferite. Ediţia a doua este completată şi corectată, fără să o depăşească în vreun fel pe prima.

Dvornik, Francis, *The Idea of Apostolicity in Byzantium and the Legend of the Apostle Andrew*, Cambridge, Mass., 1958.

Dvornik, Francis, *Early Christian and Byzantine Political Philosophy : Origins and Background*, 2 vol. Washington, 1966.

Ehrhard, Albert, „Theologie" in Krumbacher, Karl, *Geschichte der byzantinischen Litteratur von Justinian bis zum Ende des Oströmischen Reiches*, pp. 37-218, ediţia a doua, München, 1897.

Elert, Werner, *Der Ausgang der altkirchlichen Christologie : Eine Untersuchung über Theodor von Pharan und seine Zeit als Einführung in die alte Dogmengeschichte*, editat de Wilhelm Maurer şi Elisabeth Bergstrasser, Berlin, 1957. O examinare a hristologiei monofizite în contextul istoriei sale.

Fedotov, George P, *The Russian Religious Mind*. 2 vol. Cambridge, Mass., 1966. Analiza „bizantinismului rus" întreprinsă de Fedotov aruncă o lumină atît asupra fenomenului bizantin, cît şi a celui rus.

Fedotov, George P. (ed.), *A Treasury of Russian Spirituality*, New York, 1948.

Florovskij, G.V. *Vizantijskie otci V-VIII* [Părinţii bizantini (ai secolelor) al V-lea – al VIII-lea], Paris, 1933.

Florovsky, Georges, *Collected Works*, Belmont, Mass., 1972–. Primul volum poartă subtitlul: *Bible, Church, Tradition: An Eastern Orthodox View.*

Gass, Wilhelm, *Symbolik der griechischen Kirche,* 1872.

Geanakoplos, Deno John, *Greek Scholars in Venice: Studies in the Dissemination of Greek Learning from Byzantium to Western Europe*, Cambridge, Mass., 1962.

Geanakoplos, Deno John, *Byzantine East and Latin West: Two Worlds of Christendom in Middle Ages and Renaissance*, New York, 1966. Capitolele „Church and State in the Byzantine Empire: A Reconsideration of the Problem of Caesaropapism" (pp. 55-83), „The Council of Florence (1438-39) şi Problem of Union between the Byzantine and Latin Churches" (pp. 84-111) sînt cele mai relevante pentru istoria doctrinei.

Gibbon, Edward, *The History of the Decline and Fall of the Roman Empire*, editată de J.B. Bury, 7 vol. Londra, 1896-1900. Caricaturile lui Gibbon au contribuit, din momentul apariţiei lucrării, la crearea stereotipului occidental privitor la Imperiului Bizantin.

Graf, Georg, *Geschichte der christlichen arabischen Literatur,* 5 vol., Roma, 1944-1953. Relatarea lui Graf despre polemicile creştine antimusulmane în limba arabă este una în mod evident pertinentă. Rezumatul şi interpretarea dată de el literaturii sînt de asemenea valabile.

Grégoire Henry, „The Byzantine Church", în *Byzantium: An Introduction to East Roman Civilization*, editată de Norman H. Baynes şi H.St.L.B. Moss, pp. 86-135, Oxford, 1961. O sinteză strălucită a pătrunzătoarei viziuni a autorului.

Grumel, Venance, *La chronologie*, Bibliothèque byzantine: Traité d'études byzantines, vol. I. Paris, 1958.

Hammerschmidt, Ernst *et al.*, *Symbolik des orthodoxen und orientalischen Christentums*, Stuttgart, 1962.

Harnack, Adolf von, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, 3 vol., ed. a cincea Tübingen, 1931-1932

Hauck, Albert (ed.), *Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche*, 22 vol. ed. a treia revăzută, Leipzig, 1896-1908.

Heiler, Friedrich, *Urkirche und Ostkirche*, München, 1937. Acesta a fost primul volum al proiectatei (dar neterminatei) lucrări intitulate: *Die katholische Kirche des Ostens und Westens.*

Holl, Karl, *Gesammelte Aufsatze zur Kirchengeschichte*, 3 vol., Tübingen, 1928. Volumul 2, *Der Osten,* conţine mai multe articole care ţin direct de tema lucrării noastre, inclusiv ediţia lui Holl a fragmentelor din Epifanie împotriva cultului icoanelor (vezi „Ediţii şi Colecţii").

Hussey, Joan, Mervyn, *Church and Learning in the Byzantine Empire 867-1185*, Oxford, 1937.

Jones, Arnold Hugh Martin, *Were Ancient Heresies Disguised Social Movements?*, Philadelphia, 1966. O critică a determinismului social.

Jugie, Martin, *Theologia dogmatica Christianorum Orientalium ab ecclesia Catholica dissidentium*, 5 vol., Paris, 1926-1935. Deşi prea sistematic în organizare şi adesea destul de polemic, este o lucrare ce atestă hărnicie şi erudiţie.

Krumbacher, Karl, *Geschichte der byzantinischen Litteratur von Justinian bis zum Ende des Ostromischen Reiches*, ediţia a doua, München, 1897. Krumbacher continuă să fie necesar în special pentru acele lucrări (dintre care unele au un conţinut teologic destul de important) de care Beck nu se ocupă.

Kurz, Josef *et al.* (ed.), *Slovnik jazyka staroslovenskeho* [*Lexicon al limbii slavone vechi*], Praga, 1958–. Folositoare mai ales pentru comparaţia cuvintelor din slavona veche nu numai cu cele din limbile slave moderne, ci şi cu termeni greceşti.

Lampe, Geoffrey William Hugo, *A Patristic Greek Lexicon*, Oxford, 1961-1969. Din păcate, dicţionarul lui Lampe nu acoperă decît foarte puţin din perioada de care se ocupă prezentul volum, dar tradiţionalismul bizantin presupunea că multe cuvinte au continuat să fie folosite timp de secole.

Lemerle, Paul Émile, *Le premier humanisme. Notes et remarques sur enseignement et culture à Byzance des origines au Xe siècle*, Paris, 1971. O nouă abordare fructuoasă a problemelor culturii bizantine, inclusiv a relaţiei dintre creştinism şi clasicism.

Lopuchin, A.P., şi Glubokovskij, N.N. (ed.), *Pravoslavnaja bogoslovskaja enciklopedija ili bogoslovskij enciklopedičeskij slovar'* [*Enciclopedia ortodoxă teologică sau dicţionar enciclopedic teologic*], 9 vol. în 12, Petrograd, 1900-1911. Chiar dacă nu egalează erudiţia lucrărilor lui Hauck şi Vacant, aceasta este cea mai completă enciclopedie în ruseşte.

Lossky, Vladimir, *The Mystical Theology of the Eastern Church*, traducere de membrii Frăţiilor din St. Alban şi St. Sergius, Londra, 1957 [ed. rom *Teologia mistică a Bisericii de Răsărit,* traducere din franceză de Pr. Vasile Răducă, Editura Anastasia, Bucureşti, 1990].

Meyendorff, John, *Christ in Eastern Christian Thought*, Washington, 1969. Importantă nu numai pentru capitolul al doilea, ci pentru întreaga relatare a acestui volum al nostru [ed. rom. *Hristos în gîndirea creştină răsăriteană,* traducere din engleză de pr. prof. Nicolai Buga, E.I.B.M.B.O.R., Bucureşti, 1997].

Payne Smith, Robert *et al.* (ed.), *Thesaurus Syriacus*, 2 vol. Oxford, 1879-1901. *Supplement*, editat de J.P. Margoliouth, Oxford, 1927. Valoroasă mai ales pentru studiul termenilor biblici şi teologici.

Polnyj pravoslavnyj bogoslovskij enciklopediceskij slovar' [*Dicţionarul enciclopedic complet al teologiei ortodoxe*], 2 vol. St. Petersburg, 1913. O folositoare lucrare de referinţă pentru definiţii şi identificări.

Preobraženskij, A.G., *Etimologičeskij Slovar' russkago jazika* [*Dicţionar etimologic al limbii ruse*], 3 vol. Ediţie reipărită, New York, 1951. Mai mult decît un dicţionar, este o lucrare care ilustrează istoria socială (şi religioasă) a Rusiei prin istoria cuvintelor.

Rudakov, Aleksandr P., *Očerki vizantijskoj kul'tury po dannym grečeskoj agiografii* [*Repere de cultură bizantină pe baza aghiografiei greceşti*]. Retipărit cu o introducere de Dimitri Obolensky. Londra, 1970.

Sophocles, Evangelinus Apostolides, *Greek Lexicon of the Roman and Byzantine Periods (from B.C. 146 to A.D. 1100)*, ediţia a treia, New York, 1900. Chiar dacă lasă de dorit în privinţa definirii termenilor tehnici teologici, lexiconul lui Sophocles este adesea singurul care ne oferă sensul unui termen din greaca bizantină.

Urbina, Ignacio Ortiz de, *Patrologia syriaca*, Roma, 1958.

Vacant, Jean-Michel-Alfred *et al.* (ed.), *Dictionnaire de Théologie Catholique*, 15 vol. Paris, 1903-1950. Savanţi de talia lui Émile Amann şi Martin Jugie fac din această lucrare romano-catolică un bun instrument pentru iniţierea în studiul teologiei răsăritene.

Vailhé, Siméon. „Greek Church”, în *The Catholic Encyclopedia* 6 (New York, 1913), pp. 752-772.

Vasiliev, Alexander A., *History of the Byzantine Empire 324-1453*, 2 vol., retipărit, Madison, Wis., 1958.

Vernadsky, George şi Karpovich, Michael, *A History of Russia*, 5 vol. New Haven, 1959-1969. Primele două volume, mai ales al doilea, ne relatează despre ceea ce se întîmpla la începuturile creştinismului rus.

Ware, Timothy, *The Orthodox Church*, Londra, 1963.

Zernov, Nicolas, *The Church of the Eastern Christians*, Londra, 1942.

Zernov, Nicolas, *Eastern Christendom: A Study of the Origin and Development of the Eastern Orthodox Church*, New York, 1961.
Prin aceste două lucrări, Zernov a realizat o contribuție remarcabilă la interpretarea teologiei și spiritualității răsăritene pentru lumea anglofonă.

1. Autoritatea părinților

Balthasar, Hans Ur von., „Das Scholienwerk des Johannes von Skythopolis", în *Scholastik* 15 (1940), pp. 16-38. O încercare de a delimita scholia lui Maxim Mărturisitorul de adaosurile ulterioare.

Balthasar, Hans Ur von., *Kosmische Liturgie. Maximos der Bekenner: Höhe und Krise des griechischen Weltbildes*, Freiburg, 1941.

Bardy, Gustave, „La littérature patristique des *Quaestiones et responsiones* sur l'Ecriture Sainte", în *Revue biblique* 41 (1932), pp. 210-236; 341-369; 515-537; nr. 42 (1933), pp. 14-30; 211-229; 328-352. Se ocupă atît de hermeneutica teologilor greci, cît și a celor latini.

Boer, S. de., *De anthropologie van Gregorius van Nyssa*, Assen, 1968. Datorită discuției despre îndumnezeire, lucrarea este și un ghid folositor pentru cei ce studiază teologia bizantină.

Bornhauser, Karl, *Die Vergottungslehre des Athanasius und des Johannes Damascenus*, Gütersloh, 1903.

Epifanovič, S.L., *Prepodobnyj Maksim Ispovednik i vizantijskoe bogoslovie* [*Sfîntul Maxim Mărturisitorul și teologia bizantină*], Kiev, 1915. Este lucrarea fundamentală asupra gîndirii lui Maxim.

Gross, Jules, *La divinisation du chrétien d'après les pères grecs: Contribution historique à la doctrine de la grace*, Paris, 1938.

Hausherr, Irénée, *Philautie: De la tendresse pour soi à la charité, selon saint Maxime le confesseur*, Roma, 1952.

Loosen, J., *Logos und Pneuma im begnadeten Menschen bei Maximus Confessor*, Münster i. W., 1941. Idea de mîntuire văzută ca unire cu Treimea.

Pelikan, Jaroslav, „*Council or Father or Scripture*: The Concept of Authority in the Theology of Maximus Confessor", în *The Heritage of the Early Church: Essays in Honor of The Very Reverend Georges Vasilievich Florovsky*, editată de David Neiman și Margaret Schatkin, pp. 277-288, Roma, 1973. O examinare cuprinzătoare a cîtorva teme tratate în acest capitol.

Schermann, Theodor, *Geschichte der dogmatischen Florilegien vom V. bis zum VIII. Jahrhundert*, Leipzig, 1904. Un studiu preliminar al resurselor neînregistrate existente în aceste compilații.

Sherwood, Polycarp, *An Annotated Date-List of the Works of Maximus the Confessor*, Roma, 1952.

Sherwood, Polycarp, *The Earlier* Ambigua *of Saint Maximus the Confessor and His Refutation of Origenism*, Roma, 1955.

Sherwood, Polycarp, „Exposition and Use of Scripture in St. Maximus as Manifested in the *Quaestiones ad Thalassium*", în *Orientalia Christiana Periodica* 24 (1958), pp. 202-207. Aproape de unul singur, Polycarp Sherwood a pus la îndemîna cititorilor americani și britanici teologia și spiritualitatea lui Maxim Mărturisitorul.

Thunberg, Lars, *Microcosm and Mediator: The Theological Anthropology of Maximus the Confessor*, Lund, 1965.
Viller, Marcel, „Aux sources de la spiritualité de S. Maxime: Les oeuvres d'Évagre le Pontique", în *Revue d'ascétique et de mystique* 41 (1930), pp. 156-184; 239-268; 331-336.
Völker, Walther, „Der Einfluss des Pseudo-Dionysius Areopagita auf Maximus", în *Universitas: Festschrift für Albert Stohr*, 1, Mainz, 1960, pp. 243-254.

2. Unire și împărțire în Hristos

Abramowski, Rudolf, *Dionysius von Tellmare, jakobitischer Patriarch von 818-845: Zur Geschichte der Kirche unter dem Islam*, Leipzig, 1940.
Badger, George Percy, *The Nestorians and Their Rituals*, 2 vol., Londra, 1852.
Bergstrasser, Elisabeth, „Philoxenus von Mabbug. Zur Frage einer monophysitischen Soteriologie", în *Beiträge zur historischen und systematischen Theologie: Gedenkschrift fur D. Werner Elert*, editată de F. Hubner, Berlin, 1955, pp. 43-61.
Bonwetsch, G. Nathanael, „Ein antimonophysitischer Dialog", în *Nachrichten von der Königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen, Philosophisch-historische Klasse*, 1909, Berlin, 1909, pp. 123-159.
Caspar, Erich, „Die Lateransynode von 649", în *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 51 (1932), pp. 75-137. Stabilește că versiunile greacă și latină ale *Actelor* sinodului de la Lateran reprezintă mărturii independente față de traducerile respectivelor documente.
Chabot, Jean Baptiste (ed.), *Documenta ad origines monophysitarum illustrandas*, 2 vol. Louvain, 1952-1955. Materiale și comentarii esențiale, care nu mai pot fi găsite în altă parte.
Codrington, Humphrey William, *Studies of the Syrian Liturgies*, Londra, 1952.
Cramer, Maria și Bacht, Heinrich, „Der antichalkedonische Aspekt im historisch--biographischen Schrifttum der koptischen Monophysiten (6-7. Jahrhundert)", în *Das Konzil von Chalkedon*, 2, pp. 315-338. (Vezi *infra* Grillmeier și Bacht.)
Diekamp, Franz (ed.), *Doctrina patrum de incarnatione Verbi*, Münster, 1907.
Dorner, Isaac August, *Entwicklungsgeschichte der Lehre von der Person Christi vom Ende des vierten Jahrhunderts bis auf die Gegenwart*, Berlin, 1853. O lucrare de mare erudiție și strălucită analiză, în pofida unei evidente dependențe de categoriile hegeliene ale interpretării dialectice în istoria hristologiei.
Downey, Glanville, *A History of Antioch in Syria from Seleucus to the Arab Conquest*, Princeton, 1961. Fundamentală pentru înțelegerea dezvoltării culturale și politice complicate subiacente istoriei doctrinelor.
Draguet, René, *Julien d'Halicarnasse et sa controverse avec Sévère d'Antioche sur l'incorruptibilité du corps du Christ*, Louvain, 1924.
Engberding, Hieronymus, „Das chalkedonische Christusbild und die Liturgien der monophysitischen Kirchengemeinschaften", în *Das Konzil von Chalkedon*, 2, pp. 697-733. (Vezi *infra* Grillmeier și Bacht.)
Evans, David Beecher, *Leontius of Byzantium: An Origenist Christology*, Washington, 1970. O reinterpretare.
Frend, W.H.C., *The Rise of the Monophysite Movement: Chapters in the History of the Church in the Fifth and Sixth Centuries*, Cambridge, 1972.
Grillmeier, Aloys și Bacht, Heinrich (ed.), *Das Konzil von Chalkedon: Geschichte und Gegenwart*, 3 vol. Würzburg, 1951-1952. Pentru volumul de față, sînt de interes mai

ales pertinentele studii din volumul 2 al acestei lucrări, tratînd dezvoltările postcalcedoniene și anticalcedoniene.

Grillmeier, Aloys, *Christ in Christian Tradition : From the Apostolic Age to Chalcedon (451)*, traducere de J.S. Bowden, New York, 1965.

Grumel, Venance, „Un théologien nestorien, Babaï le Grand", în *Echos d'Orient* 22 (1923), pp. 153-181 ; 257-280 ; 23 (1924), pp. 9-33 ; 162-177 ; 257-274 ; 395-399.

Grumel, Venance, „Recherches sur l'histoire du monothélisme", în *Echos d'Orient* 27 (1928), pp. 6-16 ; 257-277 ; 28 (1929), pp. 19-34 ; 272-282 ; 29 (1930), pp. 16-28.

Hage, Wolfgang, *Die syrisch-jakobitische Kirche in frühislamischer Zeit : Nach orientalischen Quellen*, Wiesbaden, 1966.

Helmer, Siegfried, *Der Neuchalkedonismus : Geschichte, Berechtigung und Bedeutung eines dogmengeschichtlichen Begriffes*, Bonn, 1962. Un studiu dedicat istoriografiei recente a doctrinei.

Hjelt, Arthur, *Études sur l'Hexaméron de Jacques d'Edesse notamment sur ses notion géographiques contenues dans le 3ème Traité*, Helsinki, 1892.

Kawerau, Peter, *Die Jakobitische Kirche im Zeitalter der syrischen Renaissance : Idee und Wirklichkeit*, Berlin, 1955.

Kayser, C, *Die Canones Jacob's von Edessa übersetzt und erläutert, zum Theil auch zuerst im Grundtext veroffentlicht*. Leipzig, 1886.

Kleyn, Hendrik Gerrit, *Jacobus Baradeus : De Stichter der syrische monophysietische kerk* [*Iacob Baradaeus, fondatorul Bisericii monofizite siriace*]. Leiden, 1882.

Koffler, Hubert, *Die Lehre des Barhebräus von der Auferstehung der Leiber*, Roma, 1933.

Labourt, Jerome, *De Timotheo I. Nestorianorum patriarcha (728-823) : Accedunt XCIX eiusdem Timothei definitiones canonicae e textu syriaco inedito nunc primum latine redditae*, Paris, 1904.

Lebon, Joseph, „La christologie de Timothée Élure d'après les sources syriaques inédites", în *Revue d'histoire ecclésiastique* 9 (1908), pp. 677-702.

Lebon, Joseph, *Le monophysisme sévérien : Étude historique, littéraire et théologique sur la résistance monophysite au concile de Chalcédoine jusq'à la constitution de l'église Jacobite*, Louvain, 1909.

Lebon, Joseph, „La christologie du monophysisme syrien", în *Das Konzil von Chalkedon*, 1, pp. 425-580. (Vezi *supra* Grillmeier și Bacht.) Lebon este cel care i-a învățat pe teologii apuseni să aprecieze sensul mai adînc al sintagmei „o natură întrupată a lui Dumnezeu-Logosul".

Merx, Adalbert, *Historia artis grammaticae apud Syros*, ediție retipărită, Nendein, Liechtenstein, 1966.

Moberg, Axel, *On Some Syriac Fragments of the Book of Timotheus Ailuros against the Synod of Chalcedon*, Lund, 1928.

Moeller, Charles, „Le chalcédonisme et le néo-chalcédonisme en Orient de 451 à la fin du VIe siècle", în *Das Konzil von Chalkedon*, 1, pp. 637-720. (Vezi *supra* Grillmeier și Bacht.)

Oswepian, G., *Die Entstehungsgeschichte des Monotheletismus nach ihren Quellen geprüft und dargestellt*, Leipzig, 1897.

Parente, Pietro, „Uso e significato del termine θεοκίνητος nella controversia monotelitica" [„Uzul și semnificația termenului θεοκίνητος (mișcat de Dumnezeu) în controversa monotelită"], în *Revue des études byzantines* 11 (1953), pp. 241-251.

Peitz, W.M., „Martin I. und Maximus Confessor : Beitrage zur Geschichte des Monotheletenstreites in den Jahren 645-668", în *Historisches Jahrbuch* 38 (1917), pp. 213-236 ; 429-458. O încercare de clarificare a cronologiei.

Raes, Alphonse, „L'étude de la liturgie syrienne, son état actuel", în *Miscellanea liturgica in honorem L. Cumberti Mohlberg*, 1, p. 333-346, Roma, 1948.
Roey, Albert van, „La lettre apologétique d'Élie à Léon, syncelle de l'évêque chalcédonien de Harran", în *Le Museon* 57 (1944), pp. 1-52.
Roey, Albert van, „Les débuts de l'église Jacobite", în *Das Konzil von Chalkedon*, 2, pp. 339-360 (Vezi *supra* Grillmeier și Bacht.)
Rozemond, Keetje, *La christologie de Saint Jean Damascène*, Ettal, 1959. Aspecte filozofice, dogmatice și polemice.
Rücker, Adolf (ed.), *Die syrische Jakobosanaphora nach der Rezension des Ja'qôb(h) von Edessa*, Münster, 1923.
Rücker, Adolf, „Aus dem mystischen Schrifttum nestorianischer Mönche des 6.-8. Jahrhunderts", în *Orientalische Stimmen zum Eriosungsgedanken*, editată de Franz Gustav Taeschner, pp. 38-54, Leipzig, 1936.
Sachau, Eduard, *Zur Ausbreitung des Christentums in Asien*, Berlin, 1919.
Samuel, Vilakuel Cherian, *The Council of Chalcedon and the Christology of Severus of Antioch*, teză de doctorat, Yale University, 1957.
Straubinger, E., *Die Christologie des hl. Maximus Confesso*, Bonn, 1906.
Unger, Dominic J., „The Incarnation – A Supreme Exaltation for Christ according to St. John Damascene", în *Franciscan Studies* 8 (1948), pp. 237-249.
Urbina, Ignacio Ortiz de., „Das Glaubenssymbol von Chalkedon-sein Text, sein Werden, seine dogmatische Bedeutung", în *Das Konzil von Chalkedon*, 1, pp. 389-418. (Vezi *supra* Grillmeier și Bacht.)
Vine, Aubrey Russell, *The Nestorian Churches : A Concise History of Nestorian Christianity in Asia from the Persian Schism to the Modern Assyrians*, Londra, 1937. O povestire populară.
Vööbus, Arthur, *History of Asceticism in the Syrian Orient : A Contribution to the History of Culture in the Near East*, 2 vol., Louvain, 1958-1960.
Vööbus, Arthur, *History of the School of Nisibis*, Louvain, 1965. Cercetarea lui Vööbus este fundamentală în descoperirea comorilor literaturii siriace.
Vries, Wilhelm de, *Sakramententheologie bei den Nestorianern*, Roma, 1947.
Vööbus, Arthur, „Die syrisch-nestorianische Hakung zu Chalkedon", în *Das Konzil von Chalkedon*, I, pp. 603-635. (Vezi *supra* Grillmeier și Bacht.)
Vööbus, Arthur, *Der Kirchenbegriff der von Rom getrennten Syrer*, Roma, 1955.

3. Imaginile Invizibilului

Alexander, Paul J., „Hypatius of Ephesus: A Note on Image Worship in the Sixth Century", în *Harvard Theological Review* 45 (1952), pp. 177-184.
Alexander, Paul J., „The Iconoclastic Council of St. Sophia (815) and Its Definition (*Horos*)", în *Dumbarton Oaks Papers* 7 (1953), pp. 35-66.
Alexander, Paul J., *The Patriarch Nicephorus of Constantinople : Ecclesiastical Policy and Image Worship in the Byzantine Empire*, Oxford, 1958.
Antoniadis, Sophie, *Place de la liturgie dans la tradition des lettres grecque*, Leiden, 1939. Un studiu de cultură, cu implicații doctrinare semnificative.
Bastgen, Hubert, „Das Capitulare Karls d. Gr. über die Bilder oder die sogenannten *Libri Carolini*", în *Neues Archiv der Gesellschaft für ältere deutsche Geschichtskunde* 35 (1911), pp. 631-66; 36 (1912), 13-51; 455-533. O monografie pentru ediția Bastgen a *Cărților Caroline* din *Monumenta Germaniae Historica*.

Baynes, Norman H., „The Icons before Iconoclasm", în *Harvard Theological Review* 44 (1951), pp. 93-106. Argumentează că „iconoclasmul era în primul rînd religios în inspirația lui".

Bornert, René, *Les commentaires byzantins de la divine liturgie du VIII*[e] *au XV*[e] *siècle*, Paris, 1966.

Campenhausen, Hans von, „The Theological Problem of Images in the Early Church", în *Tradition and Life in the Church : Essays and Lectures in Church History*, pp. 171-200, traducere de A.V. Littledale. Philadelphia, 1968.

Caspar, Erich, „Papst Gregor II. und der Bilderstreit", în *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 52 (1933), pp. 28-89. Include o nouă ediție (chiar dacă nu o „ ediție critică" pe care Caspar o crede imposibilă) a scrisorilor lui Grigorie.

Chevalier, Célestin, *La Mariologie de saint Jean Damascène*, Roma, 1936.

Chevalier, Célestin, „Mariologie de Romanos", în *Recherches de science religieuse* 28 (1938), pp. 48-69.

Dalton, Ormonde Maddock, *Byzantine Art and Archaeology*, Oxford, 1911.

Dobschutz, Ernst von, *Christusbilder: Untersuchungen zur christlichen Legende*, Leipzig, 1899. Un studiu de început al locului „imaginilor" în primele secole ale istoriei creștine.

Dvornik, Francis, „The Patriarch Photius and Iconoclasm", *Dumbarton Oaks Papers* 7 (1953), pp. 67-97.

Elliger, Walter, *Die Stellung der alien Christen zu den Bildern in den ersten vier Jahrhunderten nach den Angaben der zeitgenossischen kirchlichen Schriftsteller*, 2 vol., Leipzig, 1930-1934.

Florovsky, George, „Origen, Eusebius, and the Iconoclastic Controversy", în *Church History* 19 (1950), pp. 77-96. Iconoclasmul văzut ca efect al unor anumite tendințe teologice în interiorul origenismului.

Funk, Franz Xaver, „Ein angebliches Wort Basilius des Gr. über die Bilderverehrung", în *Theologische Quartalschrift* 70 (1888), pp. 297-298.

Geischer, Hans-Jurgen (ed.), *Der byzantinische Bilderstreit*, Gütersloh, 1968. O colecție a unora dintre cele mai importante surse, compilate din alte ediții.

Goldschmidt, Rudolf Carel, *Paulinus' Churches at Nola : Texts, Translations and Commentary*, Amsterdam, 1940.

Grabar, André, *Martyrium : Recherches sur le culte des reliques et l'art chrétien antique*, 2 vol., Paris, 1943-1946. Valoroasă mai ales pentru discuția din volumul 2.

Grabar, André, *L'iconoclasme byzantine*, Paris, 1957.

Hoeck, J.M. „Stand und Aufgaben der Damaskenos-Forschung", în *Orientalia Christiana Periodica* 17 (1951), pp. 5-60.

Kitzinger, Ernst, „The Cult of Images in the Age before Iconoclasm", în *Dumbarton Oaks Papers* 7 (1954), pp. 85-150.

Kitzinger, Ernst, „On Some Icons of the Seventh Century", în *Studies in Honor of A. M. Friend, Jr.*, Princeton, 1955, pp. 132-150.

Kitzinger, Ernst, „Byzantine Art in the Period between Justinian and Iconoclasm", în *Berichte zum XI. Internationalen Byzantinisten-Kongress*, pp. 1-50. München, 1958. O aproape unică corelație între istoria artei și istoria teologiei.

Koch, Hugo, *Die altchristliche Bilderfrage nach den literarischen Quellen*, Göttingen, 1917.

Koch, Lucas, „Zur Theologie der Christus-Ikone", în *Benediktinische Monatschrift zur Pflege religiosen und geistlichen Lebens* 19 (1937), pp. 375-387 ; 20 (1938), pp. 32-47 ; 281-88 ; 437-452.

Koch, Lucas, „Christusbild-Kaiserbild. Zugleich ein Beitrag zur Lösung der Frage nach dem Anteil der byzantinischen Kaiser am griechischen Bilderstreit", *idem*, 21 (1939), pp. 85-105.

Kotter, Bonifatius, *Die Überlieferung der* Pege gnoseos *des hl. Johannes von Damaskos*, Ettal, 1959. Parte a lucrării pregătite pentru noua ediţie. (Vezi *supra* „Ediţii şi Collecţii".)

Ladner, Gerhart B., „Der Bilderstreit und die Kunst-Lehren der byzantinischen und abendlandischen Theologie", în *Zeitschrift fur Kirchengeschichte* 50 (1931), pp. 1-23.

Ladner, Gerhart B., „Origin and Significance of the Byzantine Iconoclastic Controversy", în *Medieval Studies* 2 (1940), pp. 127-149.

Ladner, Gerhart B., „The Concept of the Image in the Greek Fathers and the Byzantine Iconoclastic Controversy", *Dumbarton Oaks Papers* 7 (1953), pp. 1-34.

Lazarev, Viktor Nikitič, *Mozaiki Sofii Kievskoj* [*Mozaicurile de la (Sf.) Sophia din Kiev*], Moscova, 1960. Primul mare monument al transplantării artei greceşti religioase în Rusia.

Martin, Edward James, *A History of the Iconoclastic Controversy*, New York, 1930.

Mathew, Gervase, *Byzantine Aesthetics*, Londra, 1963.

Menges, Hieronymus, *Die Bilderlehre des hl. Johannes von Damaskus*, Kallmünz, 1937.

Nersessian, Siraprie der, „Une apologie des images du septième siècle", în *Byzantion* 17 (1944-1945), pp. 58-87. Traducerea şi discutarea unei surse armene.

Ostrogorskij, Georgij. „Soedinenie voprosa o sv. ikonach s christologičeskoj dogmatikoj v sočinenijach pravoslavnych apologetov rannjago perioda ikonoborčestva" [„Combinarea problemei sfintelor icoane cu dogmatica hristologică în lucrările apologeţilor ortodocşi ai perioadei de început a iconoclasmului"], în *Seminarium Kondakovianum : Recueil d'etudes* I (1927), pp. 35-48.

Ostrogorsky, Georg, *Studien zur Geschichte des byzantinischen Bilderstreites*, Breslau, 1929. Include o încercare de reasamblare a fragmentelor scrierilor iconoclaste ale împăratului Constantin al V-lea.

Ouspensky, Leonid şi Lossky, Wladimir, *Der Sinn der Ikonen*, Berna, 1952. Un eseu profund.

Richter, Gerhard, *Die Dialektik des Johannes von Damaskos : Eine Untersuchung des Textes nach seinen Quellen und seiner Bedeutung*, Ettal, 1964.

Runciman, Steven, „Some Remarks on the Image of Edessa", *Cambridge Historical Journal* 3 (1929-1931), pp. 238-352.

Shepherd, Dorothy G, „An Icon of the Virgin: A Sixth-Century Tapestry Panel from Egypt", în *The Bulletin of the Cleveland Museum of Art* 56 (1969), pp. 90-120. Probabil cea mai veche icoană din America.

Skrobucha, Heinz [Heinz Paul Gerhard], *The World of Icons*, tradusă după a treia ediţie germană, New York, 1971.

Schwarzlose, Karl G, *Der Bilderstreit : Ein Kampf der griechischen Kirche um ihre Eigenart und ihre Freiheit*, Gotha, 1890. O sinteză încă folositoare.

Studer, Basilius, *Die theologische Arbeitsweise des Johannes von Damaskos*, Ettal, 1956.

Trubeckoj, Evgenij Nikolaevič, *Umozrenie v kraskach : Tri očerka o russkoj ikone* [*Teoria culorilor : Trei studii asupra icoanelor ruseşti*], Paris, 1965. O încercare de a identifica orientările intelectuale în arta icoanelor ruseşti.

Uspenskij, K.N., „Očerki po istorii ikonoborčeskogo dvizenija v vizantijskoj imperii v VII-IX. vv. : Feofan i ego chronografija" [„Studii de istorie a mişcării iconoclaste din Imperiul Bizantin de-a lungul secolelor VII-IX: Teofan şi *Cronografia* sa"], în

Vizantijskij Vremennik, n.s. 3 (1950), pp. 393-438; 4 (1951), pp. 211-262. O examinare recentă a problemelor dintr-o perspectivă marxistă.

Uspenskij, Leonid., „Sed'moj vselenskij sobor i dogmat ob ikonopočitanij" [„Sinodul al VII-lea ecumenic şi dogma privind cultul icoanelor"], în *Žurnal Moskovskoj Patriarchii* (decembrie, 1958), pp. 40-48.

Visser, Anne Jippe, *Nikephoros und der Bilderstreit: Eine Untersuchung über die Stellung des Konstantinopeler Patriarchen Nikephoros innerhalb der ikonoklastischen Wirren,* The Hague, 1952.

Weitzmann, Kurt, *Frühe Ikonen,* Viena, 1965. Lucrare de istorie a artei cu un ascuţit simţ al problemelor intelectuale şi doctrinare.

Wellen, G.A., *Theotokos: Eine ikonographische Abhandlung über das Gottesmutterbild in frühchristlicher Zeit,* Utrecht, 1960.

Wellesz, Egon, *The Akathistos Hymn,* Copenhaga, 1957. O apărare a tezei – pe care şi noi am acceptat-o – potrivit căreia autorul imnului este Roman Melodul.

Wellesz, Egon, *A History of Byzantine Music and Hymnography,* ediţia a doua, Oxford, 1961. Lucrare standard, autorul fiind o autoritate în domeniu.

4. Provocarea Bisericii latine

Bilz, Jakob, *Die Trinitätslehre des hl. Johannes von Damaskus, mit besonderer Beruck-sichtigung des Verhaltnisses der griechischen zur lateinischen Auffassungsweise des Geheimnisses,* Paderborn, 1909. A susţinut Ioan Damaschin vreo versiune a doctrinei *Filioque*?

Bréhier, Louis, *Le schisme oriental du XI siècle,* Paris, 1899.

Bréhier, Louis, „The Greek Church: Its Relations with the West up to 1054", în *Cambridge Medieval History,* prima ediţie, 4, pp. 246-273. (Vezi *supra* „Bibliografia generală".)

Bréhier, Louis, „Attempts at Reunion of the Greek and Latin Churches", *ibidem,* pp. 594-626.

Butler, Cuthbert, *The Vatican Council 1869-1870,* editată de B.C. Butler, Westminster, Md., 1962.

Chapman, John, *The Condemnation of Pope Honorius,* Londra, 1907.

Chevalier, Irénée, *S. Augustin et la pensée grecque: Les relations trinitaires,* Fribourg, 1940. Originile adaosului *Filioque.*

Dobroklonskij, Aleksandr Pavlovič, *Prepodobnyj Feodor, ispovednik i igumen studijskij* [*Sfîntul Teodor, duhovnicul şi egumenul Mănăstirii Studion*]. 2 vol., Odessa, 1913-1914. Cel mai bun studiu din tot ce s-a scris în vreo limbă pe acest subiect.

Dolger, Franz, „Rom in der Gedankenwelt der Byzantiner", în *Byzanz und die europäische Staatenwelt,* pp. 70-115. Speyer, 1955.

Dvornik, Francis, *Les Slavs, Byzance et Roma au IX^{e} siècle,* Paris, 1926.

Dvornik, Francis, *Les légendes de Constantin et de Methode, vues de Byzance,* Praga, 1933. Conţine *Vieţile* amîndurora.

Dvornik, Francis, *The Photian Schism: History and Legend,* Cambridge, 1948.

Dvornik, Francis, *Byzantium and the Roman Primacy,* New York, 1966.

Dvornik, Francis, *Byzantine Missions among the Slavs: SS. Constantine-Cyril and Methodius,* New Brunswick, N.J., 1970.
Mai mult decît oricare alt savant, Dvornik s-a străduit să clarifice relaţiile dintre Răsărit şi Apus de-a lungul secolului al IX-lea.

Erickson, John H., „Leavened and Unleavened: Some Theological Implications of the Schism of 1054", în *St. Vladimir's Theological Quarterly* 14-3 (1970), pp. 3-24.
Evans, Ernest (ed.), *Q. Septimii Florentis Tertulliani Adversus Praxean Liber*, Londra, 1948.
Freeman, Ann, „Further Studies in the *Libri Carolini*. III. The Marginal Notes in Vaticanus Latinus 7207", în *Speculum* 46 (1971), pp. 597-612.
Galtier, Paul, „La première lettre du pape Honorius", în *Gregorianum* 29 (1948), pp. 42-61.
Gill, Joseph, „St. Theodore the Studite against the Papacy?", în *Polychordia: Festschrift Franz Dolger zum 75*, Geburtstag, I, pp. 115-125, Amsterdam, 1966.
Gross, Julius, „Hat Johannes von Damaskus die Erbsünde gelehrt?", în *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte* 5 (1953), pp. 118-135.
Grumel, Venance, „Photius et l'addition de *Filioque* au symbole du Nicée-Constantinople", *Revue des études byzantines* 5 (1947), pp. 218-234.
Guillou, André, *Régionalisme et indépendance dans l'empire byzantine au VII^e siècle: L'exemple de l'exarchat et de la Pentapole d'Italie*, Roma, 1969.
Guillou, André, *Studies on Byzantine Italy*, Londra, 1970.
Haacke, Walter, *Die Glaubensformel des Papstes Hormisdas im Acacianischen Schisma*, Roma, 1939.
Haendler, Gert, *Epochen karolingischer Theologie: Eine Untersuchung über die karo-lingischen Gutachten zum byzantinischen Bilderstreit*, Berlin, 1958. *Cărţile Caroline* şi percepţia greşită a Apusului cu privire la cele două părţi implicate în disputa icoanelor.
Hergenröther, Joseph Adam Gustav, *Photius, Patriarch von Constantinopel. Sein Leben, seine Schriften und das griechische Schisma*, 3 vol. Regensburg, 1867-1869. Lucrarea standard pînă la apariţia celei a lui Dvornik.
Hofmann, Georg (ed.), *Photius et ecclesia Romana*, 2 vol. in I. Roma, 1932. Documente pertinente cu note explicative.
Hofmann, Georg, „Johannes Damaskenos, Rom und Byzanz (1054-1500)", în *Orientalia Christiana Periodica* 16 (1950), pp. 177-190.
Jugie, Martin, *De processione Spiritus Sancti: Ex fontibus revelationis et secundum Orientates dissidentes*, Roma, 1936.
Jugie, Martin, *Le schisme byzantine, aperçu historique et doctrinal*, Paris, 1941.
Laourdas, Basil S. „Είσαγωγή το Φωτίου, ὁμιλίαι [„Introducere" la *Omiliile lui Fotie*], Tesalonic, 1959.
Laurent, Vitalien. „Le symbole Quicumque et l'eglise byzantine. Notes et documents", în *Echos d'Orient* 39 (1936), pp. 385-404.
Leib, Bernard, *Rome, Kiev et Byzance a la fin du XI^e siècle*, Paris, 1924.
Ludwig, Josef, *Die Primatsworte Mt. 16, 18.* 19 *in der altkirchlichen Exegese*, Münster, 1952.
Mango, Cyril (ed.), *The Homilies of Photius, Patriarch of Constantinople*, Cambridge, Mass., 1958. Deşi am citat *Omiliile* după textul grecesc al lui Laourdas, traducerea lui Mango şi comentariile sale ne-au fost de mare folos.
Martin, Thomas Owen, „The Twenty-Eighth Canon of Chalcedon: A Background Note", în *Das Konzil von Chalkedon*, 2, pp. 433-459. (Vezi *supra* Grillmeier şi Bacht, la bibliografia capitolului 2)
Meyendorff, John, „St. Peter in Byzantine Theology", în *The Primacy of Peter*, pp. 7-29, Londra, 1963. Cum l-a recunoscut Răsăritul pe Sfîntul Petru ca fiind prinţul apostolilor, dar fără să accepte şi pretenţiile Romei.
Michel, Anton, *Humbert und Kerularios: Quellen und Studien zum Schisma des XI. Jahrhundert*, 2 vol., Paderborn, 1924-1930.

Michel, Anton, „Von Photios zu Kerullarios", în *Romische Quartalschrift* 41 (1933); pp. 125-162.

Michel, Anton, *Amalfi und Jerusalem im griechischen Kirchenstreit (10544-1090)*, Roma, 1939.
Disputa asupra uzului „azimelor" la Euharistie.

Noesgen, Karl Friedrich, *Geschichte der Lehre vom Heiligen Geiste*, Gütersloh, 1899.

Norden, Walter, *Das Papsttum und Byzanz : Die Trennung der beiden Machte und das Problem ihrer Wiedervereinigung bis zum Untergange des byzantinischen Reiches (1453)*, Berlin, 1903. O istorie masivă.

Pelikan, Jaroslav, *Development of Doctrine : Some Historical Prolegomena*, New Haven, 1969. Include capitole despre *Filioque*, Fecioara Maria şi despre păcatul originar, ca diferenţe dintre Răsărit şi Apus.

Pelikan, Jaroslav, „The Doctrine of Filioque in St. Thomas and Its Patristic Antecedents", în *St. Thomas Aquinas* 1274-1974, *Commemorative Studies*, editată de Armand A. Maurer, I, pp. 315-336, Toronto, 1974.

Plannet, Wilhelm, *Die Honoriusfrage auf dem Vatikanischen Konzil*, Marburg, 1912.

Prestige, George Leonard, *God in Patristic Thought*, ediţia a doua, Londra, 1956.

Rackl, Michael, „Die griechischen Augustinusübersetzungen", în *Miscellanea Fr. Ehrle*, I, pp. 1-38. Roma, 1924.

Runciman, Steven, *A History of the Crusades*, 3 vol., Cambridge, 1951-1954. Descrie Cruciada a IV-a din 1204 (3, pp. 107-131) şi conchide: „N-a existat vreodată crimă mai mare împotriva umanităţii decît Cruciada a IV-a".

Runciman, Steven, *The Eastern Schism : A Study of the Papacy and the Eastern Churches during the XIth and XIIth Centuries*, Oxford, 1955.

Salaville, Sévérien, „La primautée de saint Pierre et du pape d'après saint Théodore Studite (759-826)", în *Échos d'Orient* 17 (1914), pp. 23-42.

Schindler, Alfred, *Wort und Analogic in Augustins Trinitätslehre*, Tübingen, 1965.

Schmaus, Michael, *Die psychologische Trinitätslehre des heiligen Augustinus*, Münster, 1927.

Schulz, Hans-Joachim, „Die *Höllenfahrt* als *Anastasis* : Eine Untersuchung über Eigenart und dogmengeschichtliche Voraussetzungen byzantinischer Osterfrömmigkeit", în *Zeitschrift für katholische Theologie* 81 (1959), pp. 1-66. De ce doctrina răscumpărării a luat o altă formă în Răsărit?

Sherrard, Philip, *The Greek East and the Latin West : A Study in the Christian Tradition*, Londra, 1959. O ipoteză originală şi provocatoare, chiar dacă nu întru totul convingătoare.

Simonetti, Manlio, „La processione dello spirito santo nei Padri latini", în *Maia* 7 (1955), pp. 308-324. Se ocupă mai ales de Ambrozie şi Marius Victorinus.

Southern, Richard William, *Western Society and the Church in the Middle Ages*, Londra, 1970. Volumul al doilea al seriei *The Pelican History of the Church* care nu se ocupă în nici un volum de creştinismul răsăritean.

Stanislav, Jan (ed.), *Ríša veěkomoravská : Sborník vedecktých prác* [*Simpozionul ştiinţific de studii asupra Marelui Imperiu Morav*], Praga, 1935.

Swete, Henry Barclay, *On the History of the Doctrine of the Procession of the Holy Spirit, from the Apostolic Age to the Death of Charlemagne*, Cambridge, 1876. Judicios şi echilibrat, chiar dacă este depăşit acum.

Valoriani, S., „Massimo Planude traduttore di s. Agostino", în *Studi Bizantini* 7 (1953), pp. 234.

Zlatarski, Vasil Nikolov, „Veľká Morava a Bulharsko v IX. storoží" [*Moravia Mare şi Bulgaria în secolul al IX-lea*], în *Ríša veľkomoravská*, pp. 275-288. (Vezi *supra* Jan Stanislav.)

5. Apărarea monoteismului trinitar

Abd El-Jalil, *Mane et l'Islam*, Paris, 1950.

Anastasi, Rosario, *Studi sulla* Chronographia *di Michele Psello*, Catania, 1969.

Anawari, George C., „Islam and the Immaculate Conception", în *The Dogma of the Immaculate Conception: History and Significance*, editată de Edward Dennis O'Connor, pp.447-461, Notre Dame Ind., 1958.

Andrae, Tor, *Der Ursprung des Islams und das Christentum*, Uppsala, 1926.

Angelov, Dimitur Simeonov *et al.* (eds.), *Bogomilstvoto v B"lgarija, Vizantija i zapadna Evropa v izbori* [*Bogomilismul în Bulgaria, Bizanț și Apusul Europei: Selecții*], Sofia, 1967. O colecţie cuprinzătoare de surse din diverse limbi, traduse în bulgară.

Beck, Hans-Georg, „Bildung und Theologie im frümittelalterlichen Byzanz", în *Polychronion: Festschrift Franz Dölger zum 75. Geburstag*, editată de Peter Worth, Heidelberg, 1966, pp. 69-81. O critică a viziunii lui Dvornik despre modul în care se „studia teologia" în Bizanţ.

Beck, Hildebrand, *Vorsehung und Vorherbestimmung in der theologischen Literatur der Byzantiner*, Roma, 1937. Deosebit de folositor mai ales pentru întîlnirea cu Islamul.

Becker, C.H., „Christliche Polemik und islamische Dogmenbildung", în *Zeitschrift für Assyriologie* 26 (1912), pp. 175-195.

Chidiac, Robert (ed.), Al-Ghazzālī, *La réfutation excellente de la divinité de Jésus Christ d'après les Évangiles*, Paris, 1939. O tratare izbutită a problemei musulmane.

Conybeare, Frederick (ed.), *The Key of Truth: Manual of the Paulician Church of Armenia*, Oxford, 1898.

Cumont, Franz, „Une formule grècque de renonciation au judaisme", în *Wiener Studien* 24 (1902), pp. 462-472.

D'Alverny, Marie Thérèse, „Deux traditions latines du Coran au Moyen Age", în *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age* 16 (1948), pp. 69-131.

Daniel, Norman, *Islam and the West: The Making of an Image*, Edinburgh, 1960.

Döllinger, Ignaz von, *Beiträge zur Sektengeschichte des Mittelalters*, 2 vol., München, 1890. Chiar dacă înlocuită în multe privinţe de lucrările lui Grundmann şi ale altora, aceasta rămîne încă o prezentare cuprinzătoare şi valoroasă.

Dräseke, Johannes, „Zu Michael Psellos", în *Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie* 32 (1889), pp. 303-330.

Dräseke, Johannes, „Johannes Mauropus", *Byzantinische Zeitschrift* 2 (1893), pp. 461-493.

Eichner, Wolfgang, „Die Nachrichten über den Islam bei den Byzantinern", în *Der Islam* 23 (1936), pp. 133-162; 197-244. Un studiu despre zvon, propagandă şi teologie.

Ficker, Gerhard, *Die Phundagiagiten: Ein Beitrag zur Ketzergeschichte des byzantinischen Mittelalters*, Leipzig, 1908. Conţine (pp. 89-111) o ediţie critică a tratatului lui Eutimie Zigabenul împotriva bogomililor.

Fritsch, Erdmann, *Islam und Christentum im Mittelalter: Beitrag zur Geschichte der muslimischen Polemik gegen das Christentum in arabischer Sprache*, Breslau, 1930. Cealaltă parte a istoriei.

Gass, Wilhelm, *Gennadius und Pletho, Aristotelismus und Platonismus in der griechischen Kirche (nebst einer Abhandlung über die Bestreitung des Islam im Mittelalter)*, 2 vol., Breslau, 1844.

Graf, Georg (ed.), *Die arabischen Schriften des Theodor Abû Qurra*, Paderborn, 1910.

Grundmann, Herbert, *Religiöse Bewegungen im Mittelalter*, ediţie retipărită, Darmstadt, 1961. Include nu numai apendicele original la *Die Ketzerei im 11. Jahrhundert* cu

discuţia ei despre relaţiile dintre „qatarii" apuseni şi „maniheii bogomili" din Răsărit, dar şi un eseu mai tîrziu al autorului în care această relaţie este tratată mai detaliat.
Grégoire, Henri, „Mahomet et le monophysisme", în *Mélanges Charles Diehl*, 1, pp. 107-119, Paris, 1930.
Grégoire, Henri, „Les sources de l'histoire des Pauliciens", în *Bulletin de la classe des lettres de l'Academie royale* 22 (1936), pp. 95-114.
Hick, John Harwood, *Evil and the God of Love*, New York, 1966. O reconsiderare a alternativelor clasice – şi izvorul sintagmei folosite şi de noi (cu permisiunea autorului) ca subtitlu: „Răul şi Dumnezeul iubirii".
Hussey, J.M. sau Hart, T.A., „Byzantine Theological Speculation and Spirituality", în *Cambridge Medieval History*, ediţia a doua, 4, pp. 185-205. (Vezi *supra* „Bibliografie generală".)
Ivánka, Endra, *Hellenisches und christliches im frühbyzantinischen Geistesleben*, Viena, 1948. Relaţia dintre „elenismul" patristic şi bizantin.
Ivanov, Ior., *Bogomilski knigi i legendi* [*Cărţile şi legendele bogomile*], Sofia, 1925. Diferenţiindu-se de colecţia lui Anghelov *et al.*, aceasta conţine numai materiale provenind chiar de la bogomili.
Joannou, Perikles, *Christliche Metaphysik in Byzanz.* Vol. 1: *Die Illuminationslehre des Michael Psellos und Joannes Italos*, Ettal, 1956.
Khoury, Adel-Theodore, *Les théologiens byzantins et l'Islam*, 2 vol., Lyons, 1966. Volumul al doilea conţine cîteva izvoare traduse în franceză.
Klinge, Gerhard, „Die Bedeutung der syrischen Theologen als Vermittler der griechischen Philosophie an den Islam", în *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 58 (1939), pp. 546-586.
Kritzeck, James, *Peter the Venerable and Islam*, Princeton, 1964.
Lerch, David, *Isaaks Opferung christlich gedeutet: Eine auslegungsgeschichtliche Untersuchung*, Tübingen, 1950.
Lipšic, E. „Pavlikianskoe dviženie v Vizantii v VIII i pervoj polovine IX vv" [*Mişcarea pauliciană din Bizanţ în secolul al VIII-lea şi prima jumătate a secolului al IX-lea*], în *Vizantiiskij Vremenniki* n.s. 5 (1952), pp. 49-92. În pofida preocupării de a face din pavlicianism o mişcare de protest social, o sinteză folositoare, bazată mai ales pe Fotie şi Petru din Sicilia.
Meyendorff, John, „Byzantine Views of Islam", în *Dumbarton Oaks Papers* 18 (1964), pp. 115-132. Judicios, informat şi echilibrat.
Michel, A., *L'église et les églises*, Chevetogne, 1954. Conţine (pp. 351-440) eseul lui Michel asupra lui Psellos, publicat anterior.
Moeller, Carl Rudolf, *De Photii Petrique Siculi libris contra Manichaeos scriptis*, Bonn, 1910. Fotie s-a folosit, măcar în parte, de Petru din Sicilia.
Obolensky, Dmitri, *The Bogomils: A Study in Balkan Neo-Manichaeism*, Cambridge, 1948. Opinii diferite faţă de Runciman (vezi *infra*) în puncte esenţiale.
Pines, Salomon, „«Israel, My Firstborn» and the Sonship of Jesus: A Theme of Moslem Anti-Christian Polemics", în *Studies in Mysticism and Religion Presented to Gershom G. Scholem*, pp. 177-190, Ierusalim, 1967.
Puech, Henri-Charles şi Vaillant, André (ed.), *Le traité contre les Bogomiles de Cosmos le prêtre*, Paris, 1945. Chiar dacă am folosit textul din ediţia lui Popruženko, traducerile şi notele din această ediţie ne-au fost de mare folos.
Rambaud, Alfred Nicolas, *Études sur l'histoire byzantine*, Paris, 1912. Include un eseu despre Psellos ca filozof şi om de stat.
Renauld, Émile, *Étude de la langue et du style de Michel Psellos*, Paris, 1920.
Runciman, Steven, *The Medieval Manichee: A Study of the Christian Dualist Heresy*, New York, 1961.

Salaville, Sévérien, „Philosophie et théologie ou épisodes scolastiques à Byzance de 1059 à 1117”, în *Échos d'Orient* 29 (1930), pp. 132-156.

Smith, Wilfred Cantwell, „Some Similarities and Differences between Christianity and Islam”, în *The World of Islam : Studies in Honor of Philip K. Hitti*, editată de James Kritzeck şi R. Bayly Winder, pp. 47-59, Londra, 1960.

Southern, Richard William, *Western Views of Islam in the Middle Ages*, Cambridge, Mass., 1962. Chiar dacă această carte se ocupă în chip explicit numai de Biserica latină, multe dintre inteligentele sale observaţii se potrivesc cel puţin la fel de bine şi Bisericilor greacă şi siriană.

Stein, Ludwig, „Die Kontinuität der griechischen Philosophie in der Gedankenwelt der Byzantiner”, în *Archiv für Geschichte der Philosophic* 9 (1896), pp. 225-246.

Stephanou, Pelopidas Étienne, *Jean Italos : Philosophe et humaniste*, Roma, 1949.

Tatakis, Basile Nicolas, *La philosophie Byzantine*, Paris, 1949.

Vogt, Albert, „The Macedonian Dynasty from 976 to 1057 A.D.”, în *Cambridge Medieval History*, ediţia întîi, pp. 83-118. (Vezi *supra* „Bibliografie generală”.)

Vryonis, Speros, „Late Byzantine Views of Islam”, în *Greek, Roman and Byzantine Studies* 12 (1971), pp. 263-286.

Vryonis, Speros, *The Decline of Medieval Hellenism in Asia Minor and the Process of Islamization from the Eleventh through the Fifteenth Century*, Berkeley şi Los Angeles, 1971.

Walzer, Richard, *Greek into Arabic : Essays on Islamic Philosophy*, Oxford, 1963.

Wolfson, Harry A., „The Muslim Attributes and the Christian Trinity”, în *Harvard Theological Review* 49 (1956), pp. 1-18.

Ždanov, I.N., *Sočinenija* [*Opere*], 3 vol., St. Petersburg, 1904. Include un studiu despre Ilarion al Kievului.

Zervos, Chr., *Un philosophe néoplatonicien du XI^e^ siècle : Michel Psellos, sa vie, son oeuvre, ses luttes philosophiques, son influence*. Paris, 1920.

Zlatarski, Vasil Nikolov, *Istorija na b”lgarskata d”ržava prez srednite vekove* [*Istoria statului bulgar de-a lungul Evului Mediu*], Retipărită, 1 vol. în 2, Sofia, 1970-1971.

Zöckler, Otto, *Geschichte der Apologie des Christentums*, Gütersloh, 1907. Include o discuţie (pp. 236-253) despre apologetica antimusulmană.

6. Ultima înflorire a Ortodoxiei bizantine

Ammann, Albert Maria, *Die Gottesschau im palamitischen Hesychasmus : Ein Handbuch der spätbyzantinischen Mystik*, ediţia a doua, Würzburg, 1948. O traducere şi un studiu al *Centuriilor* lui Calist al II-lea şi ale unui călugăr numit Ignatie.

Andreyev, Nikolay, *Studies in Muscovy : Western Influence and Byzantine Inheritance*, Retipărită în rusă şi engleză, Londra, 1970.

Archangel'skij, Aleksandr Semonivič, *Nil Sorskij i Vassian Patrikèev : Ich literaturnye trudy i idei v drevnej Rusi* [*Nil Sorskij şi Vassian Patrikčev : lucrările lor literare şi ideile lor în vechea Rusie*], St. Petersburg, 1882. Este monografia de bază asupra lui Nil Sorskij.

Benz, Ernst, *Wittenberg und Byzanz : Zur Begegnung und Auseinandersetzung der Reformation und der östlich-orthodoxen Kirche*, Marburg, 1949.

Biedermann, Hermegild Maria, *Das Menschenbild bei Symeon dem Jüngeren dem Theologen*, Würzburg, 1949, pp. 942-1022.

Bulgakov, Sergej, „Evcharističeskij dogmat” [„Dogma euharistică”], în *Put'*, 20 (februarie 1930), pp. 3-46 ; 21 (aprilie 1930), pp. 3-33. În pofida ideilor aparte ale autorului

privind persoana Înţelepciunii lui Dumnezeu, o pătrunzătoare prezentare a poziţiei răsăritene.

Candal, E., „«El Teofanes» de Gregorio Palamas", în *Orientalia Christiana Periodica* 12 (1946), pp. 238-261. O analiză punct cu punct şi o sinteză.

Contos, Leonidas C. *The Concept of Theosis in Saint Gregory Palamas. With Critical Text of the* Contra Akindynum", 2 vol., Los Angeles, 1963.

Dujcev, Ivan, *Slavia Orthodoxa : Collected Studies in the History of the Slavic Middle Ages*, Retipărită în rusă şi cehă, Londra, 1970.

Florovskij, G.V., *Puti russkago bogoslovija* [*Căile teologiei ruse*], Paris, 1937. Probabil capodopera bogatei şi variatei erudiţii a autorului.

Florovsky, George, „An Early Ecumenical Correspondence (Patriarch Jeremiah II and the Lutheran Divines)", în *World Lutheranism of Today : A Tribute to Anders Nygren*, pp. 98-111, Lund, 1950.

Florovsky, George, „Saint Gregory Palamas and the Tradition of the Fathers", în *Sobornost'* 4 (1961), pp. 165-176.

Geanakoplos, Deno John, *Emperor Michael Palaeologus and the West, 1258-1282*, Cambridge, Mass., 1959. Conciliul al II-lea de la Lyon şi eşecul său.

Georgi, Curt R.A., *Die Confessio Dosithei (Jerusalem 1672); Geschichte, Inhalt und Bedeutung*, München, 1940.

Gill, Joseph, *The Council of Florence*, Cambridge, 1959. Însumează ani de cercetare.

Hausherr, Irénée, „La méthode d'oraison hésychaste", în *Orientalia Christiana* 9 (1927), pp. 101-210. Întemeiază (împreună cu lucrarea lui Karl Holt) studiul apusean modern al isihasmului bizantin.

Hofmann, Georg, *Il beato Bellarmino e gli orientali*, Roma, 1927. Conţine surse materiale asupra relaţiilor lui Bellarmine cu grecii şi slavii.

Hofmann, Georg, „Patriarch Johann Bekkos und die lateinische Kultur", în *Orientalia Christiana Periodica* 11 (1945) pp. 141-164.

Holl, Karl, *Enthusiasmus und Bussgewalt beim griechischen Monchtum : Eine Studie zu Symeon dem Neuen Theologen*, Leipzig, 1898.

Jugie, Martin, „Le mot transsubstantiation chez les Grecs avant 1629, at après 1629", în *Echos d'Orient* 10 (1907), pp. 5-12; 65-77.

Jugie, Martin, „La Confession orthodoxe de Pierre Moghila à propos d'une publication récente", *ibidem*, 28 (1930), pp. 414-430.

Kapterev, N.F., *Charakter otnošenij Rossii k pravoslavnomu vostoku v XVI i XVII stoletijach* [*Natura relaţiilor dintre Rusia şi Răsăritul ortodox în secolele al XVI-lea şi al XVII-lea*], ediţia a doua, Sergiev Posad, 1914. Un lung capitol (pp. 26-102) despre „a treia Romă".

Karmirçs, Iôannçs N., 'Ορθοδοξία καὶ Προτεσταντισμός [*Ortodoxie şi Protestantism*], Atena, 1937.

Karmirēs, Iōannēs N. (ed.), Τὰ δογματικὰ καὶ συμβολικὰ μνημεῖα τῆς ὀρθοδόξου καθολικῆς ἐκκλησίας [*Monumentele simbolice şi dogmatice ale Bisericii creştine universale*], 2 vol., ediţia a doua, Atena şi Graz, 1960-1968.

Kijprian, Arhimandritul, „Epikleza. (Molitva prizivan'a Sv. Ducha) u aleksandrijskim liturgijama" [„Epicleza, rugăciunea de invocare a Sfîntului Duh, în liturghiile alexandrine"], în *Bogoslovie* 7 (1932), pp. 290-335.

Kiprian Arhimandritul, *Antropologija Sv. Grigorija Palamy* [*Antropologia Sfîntului Grigorie Palama*]. Paris, 1950. O monografie teologică îngrijită.

Krivocheine, Basile, „The Writings of St. Symeon the New Theologian", în *Orientalia Christiana Periodica* 20 (1954), pp. 298-328. Prima încercare cuprinzătoare de a explica relaţiile literare şi cronologice dintre diversele colecţii.

Krivocheine, Basile, „La thème de l'ivresse spirituelle dans la mystique de Saint Syméon le Nouveau Théologien", în *Studia Patristica*, 3, pp. 368-376, Berlin, 1962.

Loenertz, R., „Pour la biographie du cardinal Bessarion", în *Orientalia Christiana Periodica* 10 (1944), pp. 116-149. O critică a lucrării lui Ludwig Mohler.

Lossky, V., „Le problème de la «Vision face à face» et la tradition patristique de Byzance", în *Studia Patristica*, 2, pp. 512-537, Berlin, 1957. Originile opoziției apusene față de palamism.

Maloney, George A., *The Spirituality of Nil Sorsky*, Westmalle, Belgia, 1964. Singurul studiu de mare întindere în engleză [pe această temă], făcut cu grijă și înțelegere.

Masaryk, Tomáš Garrigue, *Rusko a Evropa: Studie o duchovnich proudech v Rusku* [*Rusia și Europa: studii asupra curentelor intelectuale din Rusia*], 2 vol., ediția a doua, Praga, 1930-1933. Autorul are mari probleme privind înțelegerea evlaviei răsăritene, dar incursiunile sale în istoria ideilor sînt uneori strălucite (O traducere în engleză a fost făcută de Eden și Cedar Paul după o ediție germană timpurie; a fost revizuită și retipărită sub titlul: *The Spirit of Russia: Studies in History, Literature and Philosophy*, ediția a doua,Londra, 1955-1967).

Meyendorff, Jean, „Note sur l'influence dionysienne en Orient", în *Studia Patristica*, 2, pp. 547-552, Berlin, 1957.

Meyendorff, Jean, *Introduction a l'étude de Grégoire Palamas*, Paris, 1959. Conține o listă adnotată (care lipsește din ediția engleză) a lucrărilor lui Palama, publicate și nepublicate, precum și o bibliografie exhaustivă.

Meyendorff, Jean, *A Study of Gregory Palamas*, traducere de George Lawrence, Londra, 1964.

Le millenaire du Mont Athos 963-1963: *Études et mélanges*. 2 vol., Wetteren, Belgia, 1963. Mai multe eseuri despre Palama.

Mohler, Ludwig, *Kardinal Bessarion als Theologe, Humanist und Staatsmann*, 3 vol., Paderborn, 1923-1942. (Vezi *supra* „Ediții și Colecții".)

Robertson, J.N.W.B., *The Acts and Decrees of the Synod of Jerusalem*, Londra, 1899.

Romanides, John S., „Notes on the Palamite Controversy and Related Topics", în *Greek Orthodox Theological Review* 6 (1960-1961), pp. 186-205; 9 (1963-1964), pp. 225-270. O critică a studiului lui Meyendorff și un efort de a arăta că Varlaam a rămas în tradiția augustiniană.

Schlier, Richard, *Der Patriarch Kyrill Lukaris von Konstantinopel: Sein Leben und sein Glaubensbekenntnis*, Marburg, 1927.

Spáčil, T., „Doctrina theologiae Orientis separati de sanctissima Eucharistia", în *Orientalia Christiana* 13 (1928), pp. 187-280; 14 (1929), pp. 1-173. O întinsă bibliografie asupra problemei epiclezei.

Špidlík, Thomas, *Joseph de Volokolamsk: Un chapitre de la spiritualité russe*, Roma, 1956.

Valacopoulos, Apostolos E., *Origins of the Greek Nation: The Byzantine Period, 1204-1461*, traducere de Ian Moles, New Brunswick, N. J., 1970. Un capitol folositor (pp. 86-103) despre „Biserica la liman".

Vernadsky, George *et al.* (ed.), *A Source Book for Russian History from Early Times to 1917*, 3 vol. New Haven, 1972. Un *vade mecum* prin labirintul colecțiilor istorice rusești.

Vilmar, August, *Die Theologie der Thatsachen wider die Theologie der Rhetorik: Bekenntnis und Abwehr*, ediția a treia, Marburg, 1857.

Volker, Walther, *Scala paradisi: Eine Studie zu Johannes Climacus und zugleich eine Vorstudie zu Symeon dem Neuen Theologen*, Wiesbaden, 1968.

Zachariades, Georg Elias, *Tübingen und Konstantinopel: Martin Crusius und seine Verhandlungen mit der griechisch-orthodoxen Kirche*, Göttingen, 1941.

Zernov, Nicolas, *St. Sergius – Builder of Russia*, traducere de Adeline Delafeld. Londra, 1939.

Index

Biblic

General

E

F

G

H

I

Î

J

K

L

M

La Editura Polirom

au apărut:

Jaroslav Pelikan – *Tradiţia creştină. O istorie a dezvoltării doctrinei*
I. Naşterea tradiţiei universale (100-600)

Jaroslav Pelikan – *Tradiţia creştină. O istorie a dezvoltării doctrinei*
II. Spiritul creştinătăţii răsăritene (600-1700)

în pregătire:

Jaroslav Pelikan – *Tradiţia creştină. O istorie a dezvoltării doctrinei*
III. Evoluţia teologiei medievale (600-1300)

Jaroslav Pelikan – *Tradiţia creştină. O istorie a dezvoltării doctrinei*
IV. Reforma Bisericii şi a dogmei (1300-1700)

Jaroslav Pelikan – *Tradiţia creştină. O istorie a dezvoltării doctrinei*
V. Doctrina creştină şi cultura modernă (de la 1700)

www.polirom.ro

Redactor: Mihai-Silviu Chirilă
Coperta: Angela Rotaru-Serbenco
Tehnoredactor: Gabriela Ghețău

Bun de tipar: decembrie 2005. Apărut: 2005
Editura Polirom, B-dul Carol I nr. 4 • P.O. Box 266
700506, Iași, Tel. & Fax (0232) 21.41.00 ; (0232) 21.41.11 ;
(0232) 21.74.40 (difuzare) ; E-mail : office@polirom.ro
București, B-dul I.C. Brătianu nr. 6, et. 7, ap. 33,
O.P. 37 • P.O. Box 1-728, 030174
Tel.: (021) 313.89.78 ; E-mail : office.bucuresti@polirom.ro

Tiparul executat la S.C. LUMINA TIPO s.r.l.
str. Luigi Galvani nr. 20 bis, sect. 2, București
Tel./Fax: 211.32.60, 212.29.27, E-mail: office@luminatipo.com